ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung
von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 61 · 1977

Vierte Serie - Fünfundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 61

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung

von Julius Aßfalg herausgegeben von Joseph Molitor

Band 61 · 1977

Vierte Serie - Fünfundzwanzigster Band

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Joseph Molitor, Amselweg 21, 5204 Lohmar 1, Weegen
oder
Prof. Dr. Julius Aßfalg, Kaulbachstr. 95, 8000 München 40

Besprechungsexemplare und Sonderdrucke an
Prof. Dr. Julius Aßfalg, Kaulbachstr. 95, 8000 München 40

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1977
Alle Rechte vorbehalten
Photomechanische und photographische Wiedergabe nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages, jedoch wird gewerblichen Unternehmen die Anfertigung einer photomechanischen Vervielfältigung (Photokopie, Mikrokopie) für den innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens gestattet. Werden die Gebühren durch Wertmarken entrichtet, so ist eine Marke im Betrag von —,10 DM zu verwenden.

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Löwen (Belgien). Printed in Belgium

ISBN 3-447-01907-7

INHALT

Anschriften der Mitarbeiter VII

Abkürzungen VIII

JOSEPH MOLITOR
Zur vierfachen Redaktion des Tifliser Paulustextes 1

JOSEPH MOLITOR
Die georgische Version des 1. und 2. Timotheusbriefes und des Titusbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht 3

BERND M. WEISCHER
Die Glaubenssymbole des Epiphanios von Salamis und des Gregorios Thaumaturgos im Qērellos 20

LORENZ SCHLIMME
Die Lehre des Jakob von Edessa vom Fall des Teufels 41

OTTO F. A. MEINARDUS
Zur monastischen Erneuerung in der koptischen Kirche 59

R. Y. EBIED and M. J. L. YOUNG
Two elegies on the patriarch Ignatius Ṣarrūf 71

R. Y. EBIED and M. J. L. YOUNG
A theological work by Severus ibn al-Muqaffa' from Istanbul: MS Aya Sofia 2360 78

RAINER DEGEN
A Further Manuscript of Barhebraeus' "Creme of Wisdom": Princeton, Theological Seminary, MS Nestorian 25 86

SEBASTIAN P. BROCK
A baptismal adress attributed to Athanasius 92

DAVID W. JOHNSON
Further remarks on the Arabic history of the patriarchs of Alexandria 103

JOHN MADEY
The Eastern Churches in India. A Chronicle 1974-1977 117

Mitteilungen

Das internationale Kolloquium über die Zukunft der koptischen Studien und die Gründung der International Association for Coptic Studies, Kairo, Dezember 1976 (M. Krause) 128

Bericht über das II. Symposium Syriacum vom 13.-17. September 1976 in Chantilly bei Paris (M. Schmidt) 131

Personalia (J. Aßfalg) 136

Totentafel (J. Aßfalg) 138

Besprechungen 140

Rudolf Macuch, Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur 140

Symposium Syriacum 1972 142

Klaus Deppe, Kohelet in der syrischen Dichtung 144

Hubert Kaufhold, Die Rechtssammlung des Gabriel von Baṣra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer 145

Oswald Hugh Ewart KHS - Burmester, Koptische Handschriften 1 : Die Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Teil 1 150

Jules Leroy, Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés 151

Hans Quecke, Die Briefe Pachoms 152

Alexander Böhlig und *Frederik Wisse*, Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi 153

Annuaire Catholique d'Égypte 1973 155

L'édition de la version arménienne des Mēmrē sur Nicomédie d'Éphrem . . . 156

Nicholas I patriarch of Constantinople, Letters. Greek text and English translation by *R. J. H. Jenkins* and *L. G. Westerink* 167

Dumbarton Oaks Colloquium 1971 : Byzantine Books and Bookmen 169

Dumbarton Oaks Papers No. 29 172

Edith Neubauer, Altgeorgische Baukunst 178

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. phil. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstraße 95/IV, 8000 München 40.

Prof. Dr. Sebastian P. BROCK, Faculty of Oriental Studies, Sidgwick Avenue, Cambridge, England.

Privatdozent P. Dr. theol. WINFRIED CRAMER OSB, Abtei Gerleve, 4425 Billerbeck 2.

Prof. Dr. theol. ADELBERT DAVIDS, Berg en Dalseweg 39, Nijmegen, Holland.

Dozent Dr. phil. RAINER DEGEN, Krummbogen 28 F, Seminar für Semitistik, 3550 Marburg.

R. Y. EBIED and M. J. L. YOUNG, The University of Leeds, Department of Semitic Studies, Leeds LS 529 JT, England.

David W. JOHNSON S.J., Institute of Christian Oriental Research, Catholic University of America, Washington, D.C. 20064.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. MARTIN KRAUSE, Melchersstraße 30, 4400 Münster i.W.

Dr. phil. RALPH-JOHANNES LILIE, Nordendstraße 22, c/o Ebneth, 8000 München 40.

Oberstudienrat Dr. JOHANNES MADEY, Jahnplatz 6, 4790 Paderborn.

Prof. Dr. OTTO MEINARDUS, Wittenbergstraße 4, 5400 Koblenz 1.

Prof. MARTIROS MINASSIAN, rue Jean Moulin 1, F - 74100 Ambilly.

Prof. Dr. theol., Dr. phil. JOSEPH MOLITOR, Amselweg 21, 5204 Lohmar 1, Weegen.

Prof. Dr. MARTINIANO P. RONCAGLIA, Rue Hussein Beyhum (Zohak al-Blat), B.P. 2988, Beyrouth, Liban.

Dr. LORENZ SCHLIMME, Aegidiistraße 8, 3510 Hann.-Münden.

Dr. phil. MARGOT SCHMIDT, Wiss. Assistentin, Heinrichstraße 89, 8401 Großberg.

Privatdozent Dr. theol., Dr. phil. Bernd MANUEL WEISCHER, Opitzstraße 16 b, 2000 Hamburg 60.

Prof. Lic. theol., Dr. phil. KLAUS WESSEL, Nadistraße 18/V, 8000 München 40.

ABKÜRZUNGEN

ActaSs	=	Acta Sanctorum
AfO	=	Archiv für Orientforschung
AnaphSy	=	Anaphorae Syriacae
AnBoll	=	Analecta Bollandiana
AT	=	Altes Testament
Bardenhewer	=	O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I² 1913, II² 1914, III² 1923, IV 1924, V 1932.
BHG	=	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	=	Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BiblZ	=	Biblische Zeitschrift
BKV²	=	Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
Brightm	=	E. F. Brightman, Liturgies Eastern and Western I : Eastern Liturgies (Oxford 1896)
BullSocArchCopt	=	Bulletin de la Société d'archéologie copte
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
CCL	=	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 ff.
ChrOst	=	Der christliche Osten
CSCO	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	=	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	=	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	=	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	=	Dictionnaire de théologie catholique
GAL	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden ²1943-49)
GALS	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GCAL	=	G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953)
GCS	=	Die griechischen christlichen Schriftsteller
GSL	=	A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
HandAms	=	Handes Amsorya
HarvThRv	=	Harvard Theological Review
HO	=	B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	=	Journal of Semitic Studies
JThSt	=	Journal of Theological Studies
KWCO	=	Assfalg-Krüger, Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975

LQF = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK = Lexikon für Theologie und Kirche (²1957 ff.)
Mus = Le Muséon
MUSJ = Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NouvRvTh = Nouvelle Revue Théologique
NT = Neues Testament
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
OrChr = Oriens Christianus
OrChrAn = Orientalia Christiana Analecta
OrChrP = Orientalia Christiana Periodica
OrSy = L'Orient Syrien
OSt = Ostkirchliche Studien
Pauly-Wissowa = Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus) (Stuttgart 1893 f.)
PG = P. Migne, Patrologia Graeca
PL = P. Migne, Patrologia Latina
PO = Patrologia Orientalis
PrOrChr = Proche-Orient Chrétien
PTS = Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum
RE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ³1896-1913)
RechBeyr = Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Ren = E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I-II (Frankfurt a. M. ²1847)
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart (³ 1957ff.)
ROC = Revue de l'Orient Chrétien
RömQuartschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RvBén = Revue Bénédictine
RvÉtArm = Revue des Études Arméniennes
RvÉtBy = Revue des Études Byzantines
RvHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RvKart = Revue de Kartvélologie (Bedi Kartlisa), Paris
SC = Sources Chrétiennes, Paris 1947 ff.
ThGl = Theologie und Glaube
ThWb = G. Kittel † — G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Zur vierfachen Redaktion des Tifliser Paulustextes

von

Joseph Molitor

Da sich jetzt unsere Wiedergabe der georgischen Version der Paulusbriefe in lateinischer Übersetzung dem Ende zuneigt, möge zunächst hier in knapper Zusammenfassung auf die Vorbemerkungen (S. 012-022) der Tifliser Textausgabe der Paulinen von 1974 noch näher eingegangen werden. Nur so erkennt man, welche Bedeutung die einzelnen Handschriftengruppen (AB bezw. CD) für die jetzige Textgestalt haben und wie begrenzt in Wirklichkeit bei all den Lücken ihre textkritische Aussage ist.

I. Handschriften der A-Redaktion (S. 012-013)

1) S 407 (10. Jhdt.), aufbewahrt im Handschriften-Institut Tiflis. Lücken: Epheserbrief Kap. 4, 5, 6; Philipperbrief 1,1-2,13.
2) S 1398 (10. Jhdt.), Tiflis. Es fehlen: Römerbrief, 1 Korintherbrief, 2 Korintherbrief, Galaterbrief und 2 Thess 3,7-18.

II. Handschriften der B-Redaktion (10.-11. Jhdt.)

1) S 1138 (vorher A 345) 10. Jhdt., Tiflis. Von den Paulustexten der Hs (26r-179v) fehlen Rm 9,28-10,8; 2 Kor 11,14-13; Gal 1,1-1,20; 2,10-2,20; Philipper 4,7-4,21; 1 Tim 3,15-6; 2 Tim (ganz), ebenso Titus- und Philemonbrief.
2) Aus dem 11. Jhdt. Hs 176 in Kutaissi (96r-164v). Es fehlen: Rm 2,20-3,20; 6,19-9,13; 11,18-12,11; 14,3-16. 1 Kor 1,1-1,21; 7,8-9,8; 14,11-14,39. Gal 4,7-5,11; Phil 3,17-4,23. 1 Thess 4,4-5,11. 2 Thess 1,12-3,6. Hebr 6,4-7,7; 1 Tim 5,4-6,2; Tit 2-3; und Philemonbrief.
3) Wieder aus dem 10. Jhdt. stammen die Sinai-Handschriften Nrn. 58-31-60 (Garitte), die zusammen eine einzige Hs bilden. Hier fehlen Rm und 1 Kor ganz, ferner 2 Kor 1,1-2,10; 1 Thess 4,11-5,28; 2 Thess ganz; Hebr 1,1-5,5. — Sin Nr. 58 bringt 2 Kor (1r-14r), Gal (14r-22v), Eph (22v-30v), Phil (30v-36v), Kolosser (36v-42v), 1 Thess (42v-45v). — Sin Nr. 31: Hebr (1r-16r), 1 Tim (16r-22v), 2 Tim (23r-28r), Tit (28r-31r), Philemonbrief (31r-32).
4) Ebenso gehört ins 10. Jhdt. die Hs Iviron Nr. 42 (Blake). Dort finden sich die Paulusbriefe am Anfang (1r-124r); dann folgen die Apostelgeschichte (124r-194v) und die Katholischen Briefe (194v-222r). In folgender Ordnung

und Paginierung erscheinen die Paulinen: 1) Rm 1r-17r (S. 3-34); 2) 1 Kor 17r-39v (S. 34-80); 3) 2 Kor 39v-54v (S. 80-110); 4) Gal 54v-62v (S. 110-126); 5) Eph 62v-70v (S. 126-144); 6) Phil 70v-76r (S. 144-155); 7) Kol 76r-81v (S. 155-166); 8) 1 Thess 81v-86v (S. 166-176); 9) 2 Thess 86v-89r (S. 176-181); 10) Hebr 89r-106v (S. 181-220); 11) 1 Tim 106v-112v (S. 220-232); 12) 2 Tim 112v-124v (S. 232-256); 13) Titusbrief 124-? (S. 256-250!)*, 14) Philemonbrief? (S. 250-248!)*.

III. Handschriften der C-Redaktion (11./13. Jhdt.)

1) Die 1. Handschrift (A 584), Tiflis, stammt aus dem 11. Jhdt.; 1083 wurde das Pergament in Kursivschrift beschrieben. Man begann mit der Apostelgeschichte (1r-67r), dann folgten die katholischen Briefe (67v-98v) und erst zuletzt die Paulusbriefe (100r-228v).

2) Die nächste Hs Iviron Nr. 78 (Blake) ist gleichfalls im 11. Jhdt. niedergeschrieben worden. Auch hier erscheinen die Paulusbriefe erst gegen Ende, nämlich nur ein Teil Bl. 88v-95v, dann die Kath. Briefe und ganz zuletzt die übrigen Paulinen (119r-231r).

3) Die 3. Hs (A 34), Tiflis, stammt aus dem 13. Jhdt.; sie beginnt mit der Apostelgeschichte (1r-63v), bringt dann die Kath. Briefe (63v-95r) und wieder zum Schluß die Paulusbriefe (95r-235r). Auch hier sind Lücken aufzuweisen, nämlich Kol 3,6-4,1; 2 Thess 1,12-2,17; und Hebr 12,16-13,6. Stellenweise gibt es im georgischen Text auch Veränderungen, die nicht näher genannt werden, nämlich: 1 Thess 3,5; 4, 15; 5,2. 2 Thess 3,16; Heb 1,12; 7,21; 10,6-39.

IV. Handschriften der D-Redaktion (11.-14. Jhdt.)

1) A 137 (14. Jhdt.), Tiflis: Apostelgeschichte (2r-97v), Kath. Briefe (97v-143r) und die Paulusbriefe (143r-330r). Wir haben eine Pergamenthandschrift vor uns, von der Blatt 247, sowie 266 und 269 Palimpseste sind; der erste Teil erscheint in Kursivschrift (Kurzschrift) und ist später abgefaßt (18. Jhdt.?).

2) A 677 (11. oder 12. Jhdt.), Tiflis: Apostelgeschichte (1r-65v), Kath. Briefe (66r-100v) und Paulusbriefe (101r-241v). Folgende Lücken sind zu vermelden: Rm 2,18-3,7; Gal 5,19-6,12; Eph 1,1-1,8; 2,9-3,18; 4,16-5,27; 1 Tim 1,1-12 und 2 Tim größtenteils; Tit 1,6-3,15. Philemon fällt ganz aus.

3) K 4 (frühere Bezeichnung K 12), 13. Jhdt., Leningrad: Apostelgeschichte 14r-81v; Kath. Briefe 82r-117v; Paulusbriefe 119r-227v.

---

* Die Seitenzählung der beiden letzten Briefe ist widersprüchlich; gerieten doch augenscheinlich die Photokopien durcheinander!

Die georgische Version des 1. und 2. Timotheusbriefes und des Titusbriefes ins Lateinische übertragen und nach Syriazismen untersucht

von

Joseph Molitor

Ad Timotheum Epistola Sancti Apostoli Pauli Prima

1,1 Paulus Apostolus Iesu Christi, praecepto Dei Vivificatoris (= Salvatoris)[1] nostri et Domini (om Domini AB) Iesu Christi — spei nostrae, 2 Timotheo, uno-corde filio (verb. libero) fide : Gratia, misericordia et pax per Deum Patrem nostrum (om nostrum AB)[2] et per (om per AB) Christum Iesum Dominum nostrum. 3 Sicut (+ *igi*) orabam te permanere in Epheso, cum ivi (irem) ad-Macedoniam, ut mandes quibusdam (verb. aliquibus), ut non (= ne) aliquid (= quiddam) erudirent, 4 nec oboedirent (+ Iudaicis AB) fabulis et tribuś — [ad]numerationibus (= genealogiis) (+ illis AB) interminatis (verb. interminabilibus), quae (+ *igi*) (om *igi* AB) quaestionem efficiunt (verb. occurrere — faciunt) magis, quam officium (verb. curatio) Dei, quae est fides (cum-fide AB + CD). 5 Terminus (= finis) autem est caritas ex corde sancto (= puro) et mente (verb. cogitatione) bona et fide imperdubitabili (= sine-simulatione), 6 quod (verb. cui) (+ *igi*) aliqui (= quidam) non assecuti-sunt et subversi-sunt ad-vaniloquium (verb. futilis (gen.) verbum). 7 Volebant illi, ut-forte essent legis-magistri et[3] non noverunt nec quid (+ *igi*) (= ea quae) loquuntur, nec propter quae-<dam> (= de quibus) confirmant (= affirmant). 8 Hoc autem scimus, quia bona est lex, si-igitur aliquis (= quis) ordinatim prehendet illam. 9 Scio hoc, quia iusto lex non <sita->est, sed iniquis (verb. illegalibus) et inoboedientibus et (om et AB + CD) non-ministrantibus et peccatoribus, indignis et [con]taminatis, parricidis (verb. patris-insultatoribus) et matricidis (verb. matris-insultatoribus), homicidis (verb. hominis-necatoribus), 10 fornicatoribus, masculorum-concubitoribus, plagiariis (verb. homines-

[1] vivificatoris = syp. — [2] + nostrum = syp. — [3] + et = syp.

ementibus), mendacibus, periuris (verb. falsis-iuramentis) et aliud, quodcumque (si quiddam AB) sanitatis (verb. vitalitatis) huius magisterio (= doctrinae) contrait (= adversatur), 11 secundum Evangelium illud (Evangelio huic AB) gloriae beati Dei, quod <con>creditum - (verb. persuasum-) est (quod creditum est AB) mihi. 12 Et gratias-agens sum ei, qui (+ *igi*) confortavit me, Christo Iesu Domino nostro, qui ut-fidelem adnumeravit me et statuit me in-ministerio hoc, 13 qui primum fui (qui fui ego primum AB) blasphemator et persecutor et insultator, sed commisertus-sum (= misericordiam-consecutus-sum, quia cum-ignorantia-feci (fui CD) in incredulitate. 14 Magis autem (sed magis AB) transabundata-est gratia illa Domini nostri una-cum fide et caritate per Christum Iesum. 15 Fidelis est[4] verbum et omni exceptione (= acceptione) dignum, quia Christus Iesus venit ad-regionem (= in mundum) propter (om propter AB) peccatores salvandos (verb. ad-vivum-faciendum) (ad-peccatores-salvand(os) AB). 16 Sed propter hoc misericordiam-consecutus-sum (verb. commisertus-sum), ut [ad]versus me ostenderet primum (adv.) Iesus Christus omnem longanimitatem eius (= suam AB) ad-notam futurorum (verb. alterorum) illorum credentium (ad-notam deinde propter credentes illos AB) ad-vitam aeternam. 17 Regi autem illi saeculorum incorruptibili, invisibili, soli sapienti[5] (om sapienti AB) Deo honor et gloria de aeternitate [usque] ad-aeternitatem. Amen (amin georg., Amen AB, Amin CD). 18 Hoc mandatum commendo tibi, fili (verb. liber) Timothee (timote), secundum (verb. similiter c. dat.) <tra>missas (missitatas AB) illas ad-te prophetias (verb. similiter <tra>missis illis ad-te prophetiis), ut milites (coniunct.) in illo bonam illam militiam, 19 et habeas fidem et bonam mentem (verb. cogitationem), quam aliqui (= quidam) seiunxerunt[6] et ex fide <ab>ceciderunt (= deciderunt). 20 Qui (+ *igi* AB) sunt Hymenaeus (wimenos = wimenēos ?) et Alexander (alexandros[7]), quos (+ *igi*) tradidi daemoni (= Satanae !), ut perdiscant (discant AB) non blasphemare.

2,1 Te-oro igitur ante omne, ut facias precationem, orationem, adorationem et gratiarum-actionem[8] propter omnes homines, 2 (+ et AB) propter reges et omnes principes[9], ut cum-pace et cum-mente-placida vivamus omni Dei-ministerio et sanctitate, 3 quia hoc est bonum et gratum coram Vivificatore (= Salvatore) nostro Deo[10], 4 qui omnium hominum vult vitam (= omnes homines vult salvari)[11] et in-cognitionem veritatis venire. 5 Quia unus est[12] Deus et unus est mediator Dei et hominum, homo Iesus Christus[13],

---

[4] + est = syp. — [5] + sapienti = syh. — [6] vgl. syp. : expulerunt. — [7] alexandros = syp. — [8] vgl. syp. : precationem... et orationem et supplicationem et gratiarum-actionem : sing. ! — [9] omnes principes = syp. — [10] vgl. syp. : coram Deo vivificante nos. — [11] vgl. syp. : ille qui vult, ut omnes homines vivant. — [12] + est = syp. — [13] Iesus Christus = syp.

6 qui tradidit (= dedit) semetipsum ad-redemptionem omnium (propter omnes AB), ad-testificationem in-temporibus (+ illis AB) suis, 7 propter quod statutus sum ego ut-praeco et ut-Apostolus, — veritatem loquor (= dico) per Christum[14] (om per Christum AB) et non mentior — magister Gentilium (= Gentium) fide et veritate. 8 Volo igitur (om igitur AB) orare viros in-omni loco ad-sublevandum (sublevare AB) sancte manus praeter iram et disceptationem (verb. cordis-consultationem). 9 Isto eodem-modo mulieres (verb. matres) ordinationis ornatu (= habitu) verecunde et cum-dignitate adornare semetipsas, non (ne AB) [crinium-]connexione, aut (om aut AB) auro aut margaritis et veste eximia (honesta = pretiata AB), 10 sed, quod (+ *igi*) decet mulieres (paraptum-est mulieribus (verb. matribus) AB, quae promiserunt (verb. pollicitae-sunt) Dei-ministerium per opera bona (operibus bonis AB). 11 Mulier tacite discat omni subditione. 12 Erudire (= docere) mulieribus non praecipio (praes.) nec principalem-esse mariti (maritorum AB), sed ut sit illa (ut sint illi AB) cum-mente-placida. 13 Quia Adam ut-primus creatus-est, et (om et AB) deinde Eva. 14 Et Adam non deceptus-est, mulier autem illa decepta-est et legem [trans]-migravit. 15 Sed vivit (= salvabitur)[15] ex liberorum-positione (= filiorum-generatione), si-igitur manebunt cum-fide et cum-caritate et cum-sanctitate super dignitatem (cum dignitate AB).

3,1 Fidele est verbum[16]: si-igitur aliquis (= quis) episcopatum vult, bonum opus cupit (verb. cor ei-loquitur = desiderat). 2 Fas-est episcopo (verb. episcopi), ut inculpatus sit, unius uxoris maritus, [at]tentus (= sobrius), sanctus, adornatus, hospitum-diligens (= hospitalis), doctus, 3 non (ne AB) vinolentus, non avarus (ne pugnax = litigiosus AB), non despicile lucrans (verb. sibi-adiciens) (om AB), sed placidus (sed benignus AB), non-obiurgans, argentum non-diligens (ne argentum diligens AB), 4 suam domum bene administrans, liberos (= filios)-forte habeat subditos omni dignitate. 5 Si-igitur autem (om autem AB) aliquis (= quis) suae domui providere (verb. componere) non novit (= nescit), quomodo-num Ecclesiis Dei curam praebebit (verb. [re]stituet)? 6 Non neophytum (verb. ne nova-plantatio), ut non (= ne) infletur et in-iudicium procidat (= incidat) daemonis (= diaboli). 7 Sed fas-est (= oportet)ei (om ei AB), ut testimonium-quoque bonum (om bonum AB) habeat ex (= ab) externis ([iis qui] circum AB), ut non in-contumeliam (= in-opprobrium) procidat (= incidat) et in-pedicam daemonis. 8 Diaconi[17] isto-eodem [-modo] sancti, ne (= non) bilingues (verb. duo-loquentes), ne (= non) vino ingenti obtemperantes[18], ne (= non) despicibile lucrantes (verb. sibi-adicientes), 9 habet-forte (= habeat) myste-

[14] + est = syp. — [15] vgl. syp.: vivens (= vivit) autem. — [16] fidele est verbum = syp. — [17] vgl. syp.: Et etiam diaconi. — [18] vgl. syp.: et non sint intendentes vino multo.

rium illud fidei sancta conscientia (verb. cogitatione). 10 Et hi tententur (= probentur)-adhuc primum, et tunc-adhuc diaconatu-fungentur (imp.), inculpati-forte sint. 11 Uxores eorum isto-eodem[-modo] dignae-forte sint, ne (= non) detrahentes, (+ sed AB) [at]tentae (= sobriae) credentes (= fideles) in omni. 12 Diaconi-forte sint unius uxoris mariti, liberis (= filiis) (+ forte AB) bene praeses (= praesint) (curatores sint AB) et suae domui[19]. 13 Quia (om quia AB) qui bene diaconatu-fungentur, honorem (+ bonum AB) sibi bonum (om bonum AB) reddent et multam permanifestationem fide [in-] Christo Iesu (instr.). 14 Hoc <trans>scribo tibi et spero cito venire me (verb. ventionem meam); 15 si-igitur autem (om autem AB) [re]tardavero, ut scias, quomodo (+ *igi*) fas-est in domo Dei ambulare, quae est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum (verb. firmitas) veritatis. 16 Et (om et AB) concessu (adv. = manifeste) magnum est Dei-ministerii illud mysterium; Deus (om Deus AB : quod) apparuit carne (carnibus) et (om et AB) iustificatus-est (iustificatum-est AB) spiritu, ostensus-est (ostensum-est AB) angelis, praedicatus (-um AB)-est inter Gentiles (= Gentes), creditus (-um AB)-est mundo (verb. regioni) et exaltatus (-um AB)-est cum-gloria.

4,1 Spiritus autem sanctus manifeste loquitur (= dicit), quia in-postremis temporibus apostatabunt quidam ex (= a) fide et oboedient illi spiritibus seductoribus (seductoribus illis spiritibus AB) et magisterio daemonis (= diaboli), 2 hypocrisi (abl.) (verb. discordia) et verbo mendacii (verb. mendaciloquentiae) cauteriati (deerrati AB) sua mente (verb. cogitatione), 3 detinebunt (= prohibebunt)[20] nuptias et (om et AB) seiungent cibos, quos Deus creavit ad-peremptionem (ad-essam AB) cum-gratiarum-actione propter credentes et [eos] qui noverunt cum-veritate (veritatem AB + CD). 4 Omnis (Quia omnis AB + CD) creatura (verb. creatum) Dei bona est; et nihil est (om est AB) repudiandum cum-gratiarum-actione acceptum (cum-gratiarum-actione [eorum] qui cum-gratiarum-actione accipiunt AB), 5 quia emundatur verbo Dei et oratione. 6 Hoc doce fratribus et eris ut-bonus (et ut-bonus eris AB) minister Christi Iesu et nutrieris verbo (verbis) fidei et bono magisterio, quod-quoque <intro>secutus-es. 7 Inquinatas autem illas et [quas] secundum anum (= et aniles) (secundum senes = seniles AB) ex (= a) fabulis te-abdica (= fabulas devita : AB). Exerce autem (om autem AB) temetipsum in-Dei ministerio, 8 quia carnalis (= corporalis) exercitatio moment[ane]um unum (om unum AB) utilis est; Dei autem ministerium omni (+ *ve*) (= ad-omnia) utile est, quia (om quia AB) pollicitationem habet vitae [quae] nunc (quae-nunc vitae AB) et alterius (= futurae). 9 Fidele est verbum et omni exceptione (= acceptione) dignum. 10 Quia propter hoc laboramus et contumeliis-afficimur, quia (om quia AB)

[19] vgl. syp. : domum suam. — [20] vgl. syp. : et prohibentes (= prohibent.)

speramus (+ autem AB) Deo vivo (= in-Deum vivum), qui est vivificator[21] (= Salvator) omnium hominum, magis-adhuc (= maxime) credentium. 11 Manda hoc est doce. 12 Ne-forte quis iuventutem tuam contemnat (verb. contemptibilem faciat), sed notam (= exemplum) fias (= esto) credentibus illis verbo, ambulatione, caritate, spiritu (om spiritu AB), fide, sanctitate. 13 Donec veniam, attende lectioni, consolationi (= exhortationi), magisterio (= doctrinae). 14 Ne negligas (verb. nihil-agentem-facias), quae (+ *ege*) (+ *igi* AB) est tecum, gratiam, quae commodata-est tibi prophetia, (+ et AB) depositione (= impositione) (+ illa AB) manuum presbyterii. 15 Hoc exerce et in hoc esto (sis)[22], ut profectus iste tuus manifestus sit in omni[23]. 16 Attende (verb. cave) tibimetipsi et [in] ministerio illo permane super illos, quia (om quia AB), cum hoc facias (fut.), temetipsum-quoque vivificabis[24] (= salvum-facies) et obtemperantes-quoque tuos.

5,1 Seniorem ne [com]mineris, sed ora (= obsecra) sicut patrem, iuvenes — sicut fratres, 2 seniores matres — sicut matres (matrem AB), iuvenculas (verb. iuvenes) (+ matres AB) — sicut sorores, omni sanctitate. 3 Viduas honora (verb. viduis honorem-da), vere viduas. 4 Si-igitur cuidam viduae liberi (= filii) vel nepotes (verb. Filii(gen.)-filii) positi-sunt, discat (imp.) primum suae domui Dei-ministrationem et honorem-det (imp.) parentibus, quia hoc est bonum et (om bonum et AB) gratum coram Deo. 5 Vera autem vidua (Reapse (om. vera) autem vidua illa est AB) et unica-facta (+ quae AB) sperat in-Domino et permanens est in-precatione et oratione nocte et die. 6 Quae (+ *igi*) autem delectatur, ut-vivax (vivens AB) mortua est. 7 Et hoc manda, ut inculpatae sint. 8 Si-igitur autem (om autem AB) quis suorum et magis-adhuc domesticorum non curator-(curatrix-) erit (non contendet AB), fidem negavit et est ille (illa) incredulo malignior (= deterior). 9 Vidua-forte (+ *igi* AB) adnumerata esto (sit) ne (= non) minus (verb. magis-incompleta) (verb. incompletior AB) sexaginta annorum (sg.), quae facta est[25] unius mariti uxor 10 et[26] (om et AB) in operibus bonis testificata: si-igitur liberos enutrivit, si-igitur hospites hospitio-accepit[27], si-igitur sanctis pedes perlavit, si-igitur tribulatos adiuvit (verb. tribulatis obvenit), si-igitur omne opus bonum <intro>secuta-est. 11 Viduas autem adulescentiores (verb. iuvenibus) devita (verb. recede), quia quando scabiosae (= luxuriatae) factae sunt [quae] Christi (+ *igi*), nubere volunt. 12 Habent illae iudicium, quia primam illam fidem contempserunt (verb. contemptibilem-fecerunt). 13 Et cum hoc (illo AB) (= simul) otium discunt (praes. consuet. AB!) et (om et AB) perambulare a-domo ad-domum (per domos;

---

[21] vivificator = syp. — [22] esto (sis) = syp. — [23] vgl. syp: omni-homini (= unicuique). — [24] vivificabis = syp. — [25] vgl. syp: facta-est. — [26] + et = syp. — [27] vgl. syp: hospites accepit.

verb. ad-domum ad-domum AB), non solum otium[28], sed somnia (pl. t.) et percontationem et loquuntur (praes. consuet.) nefarium. 14 Volo igitur iuniores nubere (verb. iuvenum nuptias), liberos ponere (verb. liberorum-positionem), domus prehensionem et nec (neque adhuc AB) unam (+ aliquam AB) causam dare (causam-dent AB) hosti ad-locum (= loco) insultationis (insultationis locum AB). 15 Quia nunc (+ *ve*) quaedam subversae-sunt post daemonem (= diabolum). 16 Si-igitur quis (verb. aliquis) credens[29] habet (verb. ei-est) viduas (viduas habet AB), ille satis faciat (imp.) (satis faciat ille AB) illis et ne gravet (+ ille CD) Ecclesiam, ut aliis viduis satis sit (= sufficiat). 17 Qui bene ductant[30] (= praesunt) presbyteri, duplicis (verb. duae portionis) honoris digni sunto (sint), magis (= maxime) autem, qui laborant verbo et magisterio. 18 Quia loquitur liber[31] (= dicit Scriptura): Bovi [aream-]exterenti (= trituranti) non alligabis os, et: Dignus est operarius mercede sua. 19 Propter presbyterum accusationem ne sustineas (= accipias), at (= nisi) duobus et [32]tribus testibus. 20 Et (om et AB) [eos] qui (+ *igi*) peccabunt[33], coram omnibus convince, ut alii illi timeant[34]. 21 Testor (+ ego AB) coram Deo et Domino (om Domino AB) Iesu Christo[35] et electis angelis, ut hoc conserves (= observes) praeter dubitationem (= sine praeiudicio), nihil facias cum-oculorum-[ac]ceptione. 22 Manus cito (cito-cito AB + CD) ne cui deponas, neque communices aliis (= alienis) peccatis temetipsum ut-sanctum conserva. 23 Ne aquam solum (solum aquam AB) bibas, sed vino-quoque pusillo utere (vinum-quoque pusillum ministra AB) propter stomachum et propter frequentem (verb. frequenter) infirmitatem tuam. 24 Quorundam hominum peccata praevie manifesta sunt et ante ductant (= praecedunt) ad-iudicium, quosdam autem (om autem AB) subsequuntur (verb. post[eriora] <intro>-sequuntur). 25 Isto-eodem-modo opera bona praevie manifesta sunt; et si aliter quis (verb. aliquis) habebit (et si aliud quiddam (= alia quaedam) sunt AB), abscondi non potest (verb. potestas-ei-est).

6,1 Quanti (+ *igi*) (= quicumque) sunt subter iugo servitutis[36], suos illos dominos omni (+ *ve*) (om *ve* AB) honore adnumerent, ut non (= ne) nomen Dei et magisterium hoc blasphemetur. 2 Qui fideles (verb. credentes) habent dominos, ne contemnant, quia fratres sunt, sed magis (magis-adhuc AB) serviant, quia fideles (verb. credentes sunt) et dilecti et, (om et AB) benefacti adiutores. Hoc doce et consolare (= cohortare). 3 Si-igitur quis (verb. aliquis) aliud erudiat et non veniet ad-vitalitatem illorum sermonum (verb. verborum)

---

[28] vgl. syp: segnitiem. — [29] vgl. syp: si quis credens (credulus) aut credula (!). — [30] vgl. syp: se-ducunt (= se-gerunt). — [31] vgl. syp: liber (scriptum). — [32] et = syp. — [33] vgl. syp: et eos qui peccant(es). — [34] timeant = syp. — [35] vgl. syp: et Domino nostro Iesu Christo. — [36] servitutis = syp.

Domini nostri Iesu Christi et Dei-ministerii huius super (= secundum) magisterium (huius magisterii AB), (+ ille AB) inflatus est, (+ et AB) nihil novit. 4 Sed aegrotus (aegrotatus AB) est (+ ille AB) propter quaestionem et verborum obiurgationes (verbi obiurgationem AB), ex quo fiunt (verb. operantur pass.) invidiae (invidia AB), contraitiones (= offensiones) (contraitio = offensio AB), blasphemiae malae, 5 cordis-furores (= conflictationes), percorruptibilium hominum mens (verb. cogitatio) et indigentium (= privatorum) ex veritate[37], qui cogitant (cogitabant AB), quoniam quaestus est Dei-ministerium; recesserunt ex (= ab) talibus illis (om recesserunt ex talibus illis AB)[38]. 6 Reapse autem est quaestus magnus Dei-ministerium cum-sufficientia. 7 Nihil (quia nihil AB + CD) apportavimus ad-regionem (= in-mundum); [ap]paret, quia nihil efferre quid possumus (verb. potestas-nobis-est. 8 Si habebimus (Habemus-forte AB) autem escam et velamentum corporis huius (verb. carnium harum) (om corporis huius AB), satis-fiamus (= contenti-simus) nos (et hoc satis-sit nobis AB). 9 Qui autem volunt divites-fieri (verb. divitias), incidunt (verb. accidunt) (praes.; it. AB) in-tentationem et in-pedicam et in-concupiscentias multas ignotas (in-concupiscentiam multam ignotam AB) et vexantes (= nocentes) vexantem (= nocentem) AB), quae mergunt homines ad-interfectionem (= in-interitum) et ad-perditionem. 10 Quia radix est omnium malorum (omnis improbitatis AB) argenti-dilectio[39], quam (+ *igi*) aliqui (= quidam) concupiverunt et deerraverunt ex (= a) fide (a-fide AB) et semetipsos iniaculati-sunt in-afflictiones multas (in-afflictionem multiformem AB). 11 Tu autem, o (om o AB) homo Dei, hoc fuge (+ et AB + CD) <intro>sequere iustitiam, Dei-ministerium, fidem, caritatem, patientiam, mansuetudinem (pacem AB); 12 certa certamen illud (om illud AB) bonum fidei, amplexare (+ illam CD) aeternam vitam (constrictam-fac vitam illam aeternam AB), in qua-quoque (om-quoque AB) vocatus-es (verb. apparere factus-es), et confessus-es bonam illam (om illam AB) confessionem coram multis testibus. 13 Mando (= praecipio) tibi coram Deo, qui viva (vivos) facit omnia (omnes), et Christo Iesu (Iesu Christo AB)[40], qui (+ *igi*) (om *igi* AB) testatus-est sub Pontio Pilato bonam illam (om illam AB) confessionem, 14 conservare tibi (= te) mandatum illud integre et inculpate usque ad apparitionem Domini nostri Iesu Christi, 15 quem (+ *igi*) in-temporibus suis (in-tempore illo suo AB)[41] ostendet beatus ille et solus potens Rex regum et Dominus dominationum[42], 16 qui solus (solus qui AB) habet immortalitatem et lumen inhabitat (verb. commorans est) inaccessibilem,

---

[37] vgl. syp.: et privati ex veritate. — [38] + tu autem recessisti ex (= ab) his syp. — [39] vgl. syp : dilectio argenti. — [40] Iesu Christi syp. — [41] in tempore suo = syp. — [42] dominationum = syp.

quem nemo vidit ex hominibus[43], nec videre potest (verb. potentia-ei-est), cuius (= cui)est honor et potentia aeterna. Amen (amin) (amen AB). 17 Divitibus illis in-hac regione manda, ut non (= ne)[44] se-[ex]altent, nec (neque AB) sperent in-divitiis his (om his AB) incertis (verb. non-apparentibus adj.), sed in-Deo vivo[45], qui commodat nobis omnia (verb. omne + *ve*) abunde (verb. diviter) ad-delectamentum (verb. ad-delicatum), 18 bonum (et bonum AB) operari (verb. ad-boni opus), divites-fieri in operibus bonis (in bonis operibus AB), munifice tradentes sunto (sint), communicent[46], 19 et thesaurizent[47] sibimetipsis fundamentum bonum propter futurum (verb. alterum) tempus, ut comprehendant (verb. sibi-praecaveant) aeternam (veram AB) illam vitam. 20 O Timothee, depositum illud conserva et recede ex (= a)[48] [con]taminatis illis vanarum vocum (novarum-vocum AB) et ex (= a) (om ex AB) oblocutionibus illis cum-mendaciloquentia nominis (in-nomine AB) scientiae (verb. cognitionis), 21 quam (+ *igi*) quidam (verb. aliqui) pollicebantur et ex fide (in-fide AB) vani exciderunt. Gratia tecum. Amen (amin; amen AB).

Ad Timotheum Epistola Sancti Apostoli Pauli Secunda

1,1 Paulus, Apostolus Christi Iesu voluntate Dei, secundum pollicitationem illam vitae (om vitae AB) per Christum Iesum (Christi Iesu AB), 2 Timotheo, dilecto libero (= filio), gratia (+ et AB), misericordia (+ et AB), pax[1] per Deum Patrem et Christum Iesum Dominum nostrum (Dominum nostrum Iesum Christum AB)[2]. 3 Gratias-ago Deo, cui ministro (+ ego AB) ab initio sancta (= pura) mente (verb. cogitatione), sicut (+ *igi*) indeficienter habeo propter (= de) te memor[iam] in orationibus meis nocte et die. 4 Et mihi-libet (= desidero) videre te (verb. visum tuum)[3], in-recordationem-mihi-veniunt lacrimae istae tuae, ut cum-gaudio (gaudio AB + CD) implear. 5 Recordor (recordatus-sum AB), quae (+ *ege*) est tecum (= in te) imperdubitabilis (= sine simulatione) fides, quae <per>habitavit primum cum avia (verb. matris-matre) tua Lydia (ludiay !) (ludē AB) et cum matre tua Eunice (evni ki) (evnikē AB), et mihi-credibile-est, quia tecum-quoque (+ hereditabit AB). 6 Propter quod recordari-facio te revivificare fervide gratiam illam Dei, quae est tecum impositione (verb. depositione) (+ illa

---

[43] ex hominibus = syp. — [44] ut non (= ne) = syp. — [45] + vivo = syp. — [46] vgl. syp : et sint faciles ad-tribuendum et ad-communicandum. — [47] vgl. syp : et ponant. — [48] vgl. syp : et effuge ex.

[1] gratia et misericordia et pax = syp. — [2] vgl. syp : et a Domino nostro Iesu Christo. — [3] vgl. syp : et exopto videre te.

AB) manuum mearum. 7 Quia non commodavit (= dedit) nobis Deus spiritum timiditatis, sed virtutis et caritatis et sanctitatis. 8 Ne igitur te-pudeat testimonium illud Domini nostri, neve ego ligatus hic eius, sed compatere (imp.) Evangelio illi potentiā Dei, 9 qui (+ *igi*) salvavit nos et vocavit (verb. [ap]parere-fecit) nos vocatione (verb. citatione) illa sancta non propter opera nostra, sed sua voluntate et gratia, quae commodata-est nobis per Christum Iesum ante (verb. anterior) tempora illa aeterna, 10 quae manifestata-est nunc apparitione illa vivificatoris[4] (= Salvatoris) nostri Iesu Christi, qui (+ *igi*) abolevit mortem et illuminavit vitam[5] et incorruptibilitatem Evangelio illo, 11 propter quod statutus sum ego ut-praeco et ut-Apostolus et ut-magister Gentilium (= Gentium). 12 Propter quod-quoque hoc patior, sed non me-pudet. Quia novi, cui credidi et mihi-credibile-est (= persuasus sum), quia potens est (verb. potentia-ei-sita-est), depositum meum conservare in-altera (= secunda) illa die. 13 Ut-notam (= formam) habe vivacitatis verbum illud (cum-vivacitate verba illa AB), quod (quae AB) audisti ex (= a) me (ex me audisti AB) fide[6] et caritate Christi Iesu. 14 Bonum illud (om illud AB) depositum conserva Spiritu sancto, qui (+ *igi* AB) <per>habitavit[7] nobiscum. 15 Scis sane hoc, quia reliquerunt me omnes, qui sunt in Asia, qui sunt[8] Phigelos (Phrigelos AB) et Hermogenes (Ermogeni) (Ermogenē AB). 16 Tradat (imp. = det) Dominus misericordiam (misericordiam Dominus AB) Onesiphori domui, quia multipliciter me refrigeravit (verb. requiem-praestitit) et catena haec mea (ligamen hoc meum AB) non [ut-]pudor ei-parebat, 17 sed venit ad-Romam (= Romam) et (om et AB) perfestinanter (festinanter AB) quaerebat me et me-invenit[9]. 18 Tradat (imp. = det) illi Dominus invenire misericordiam per Dominum in illa die; et quantum (+ *igi*) in-Epheso mihi-ministravit (+ mihi AB), melius tu scis.

2,1 Tu autem, fili (verb. liber) mi, confortare gratiā in-Iesu Christo (instr.), 2 et quid (+ *igi*) (= quod) audivisti ex (= a) me per-multos-testes (instr.), hoc commenda credentibus (= fidelibus) hominibus, qui praevalentes (= idonei) erunt alios-quoque docere. 3 Tu igitur (om tu igitur AB) tribulationem perfer, sicut bonus curator[10] Christi Iesu. 4 Nemo curator[11] adhaeret (adhaerens est (praes. consuet.) AB) regionis (= mundi) operibus (operi AB), ut praetori (verb. populi-capiti) illi placeat (verb. gratus sit). 5 Et (om et AB) si-igitur quis (verb. aliquis) contendet-quoque curator erit AB), non coronatur (verb. coronatus fit) (non coronabitur (verb. coronatus fiet AB), nisi (si-igitur non = nisi AB) legitime contenderit (contendet AB). 6 Labo-

---

[4] vivificatoris = syp. — [5] vgl. syp : qui abolevit mortem et monstravit vitam. — [6] quod audisti ex me fide = syp. — [7] vgl. syp : habitavit. — [8] vgl. syp : qui sunt ex iis. — [9] vgl. syp : invenit me. — [10] vgl. syp : servus bonus.

rantem illum terrae-operatorem (= agricolam) fas-est (= oportet) primum fructum accipere. 7 Agnosce, quod (+ *ese*) tibi-loquor (= dico) (loquor (= dico) tibi AB). Quia commodabit tibi Dominus animadversionem (= intellectum) in omni. 8 Recordare Iesum Christum, surrectum a-mortuis, ex generatione David, secundum (verb. similiter c. dat.) Evangelium illud meum (AB + CD), 9 in quo malignum video usque ad ligamen (= vincula) sicut malefactor (verb. maligni-operator); sed verbum illud Dei non colligatum est. 10 Propter hoc omne perfero propter electos illos, ut illi-quoque vitam inveniant[12] per Christum Iesum cum (verb. apud) gloria aeterna. 11 Fidele est[13] verbum, quia (om quia AB) si-igitur cum (verb. apud) Christo (+ illo AB) exstirpabimur, cum illo-quoque vivemus[14]. 12 Si-igitur perferemus, cum illo <per>regnabimus[15]; si-igitur negabimus, ille-quoque negabit nos. 13 Si-igitur non credemus, ille ut-fidelis (fidelis AB) manet; negare semetipsum non potest (verb. potestas ei-est). 14 Hoc recordari-fac coram Deo et testare[16], ne verbis obiurgationis [quod] ad-nihil utile (verb. usuale) [est] ad-subversionem audientium illorum. 15 Festina temetipsum ut-electum praestare coram Deo, ut-operarium non pudore-affectum, dirigere verbum illud veritatis. 16 [Con]taminata autem illa et vanas voces devita (verb. recede), quia amplius progressūs-faciunt iniquitate (verb. illegalitate) (in-impietate AB), 17 et verbum eorum, sicut cancer, pascuum inveniet (invenit it. AB). Qui (Qui + (*igi*) AB sunt Hymenaeus (wimenos) et Philetus (philitos; Philetos AB), 18 qui (+ *igi*) a-veritate apostataverunt (peccaverunt-in veritatem AB), loquuntur (= dicunt), quoniam : surrectio (= resurrectio) nunc (+ *ve*) fuit (facta-est), et subvertunt quorundam fidem (verb. ex-fide AB). 19 Firmum autem illud firmamentum manet, et habet sigillum hoc : »Novit Dominus, qui (+ *igi*) sunt eius« et : »Recedat (imp.) ex (= a) falsitate omnis, qui nominabit (verb. nomen-locabit) (qui nominat (verb. nomen locat) AB) nomen Domini.« 20 In domo magna non est vas [quod] auri (= aureum) solum et [quod] argenti (= argenteum), sed [quod] ligni-quoque (= etiam ligneum) et [quod] argillae (= fictile), quoddam ad-honestum et quoddam ad-inhonestum. 21 Si-igitur quis (verb. quidam) emundaverit semetipsum ex (= ab) his (ex hoc omni AB), erit (fiet AB) ille vasculum (= vas) honestum, sanctum et utile Domino (verb. Domini) propter omne opus bonum (omnis operis boni AB) praeparatum. 22 Iuventutis autem illas (om illas AB) concupiscentias fuge[17] (+ et AB + CD) <intro>sequere iustitiam, fidem, caritatem, pacem cum illis, qui appellant Dominum corde sancto. 23 Fatuis (verb. [quibus] fatuitatis)

---

[11] vgl. syp : curator. — [12] vgl. syp : inveniant vitam. — [13] + est = syp. — [14] vgl. syp : etiam cum eo vivemus. — [15] vgl. syp. etiam regnabimus cum eo. — [16] + tentare = syp. — [17] vgl. syp : ab omnibus concupiscentiis pueritiae (iuventutis) fuge.

autem illis et ex (= ab) indoctis quaestionibus te-abdica (et [ab] indoctis conquisitionibus (= quaestionibus) recede AB); scis, quia gignunt obiurgationem. 24 Servo autem Domini non fas-est, se-obiurgare, sed ut sit placidus et benignus ad<versus> omnes (benignus (om placidus et!) ad<versus> omnes AB), docens (= docibilis), insons, 25 cum-pace docens resistentes illos, si solum (adv.) commodet (fut.) illis Dominus paenitentiam ad-cognitionem veritatis, 26 et [ut] perattenti-sint ex (= a) pedica illa (om illa AB) daemonis (= diaboli) captati illi (qui (+ *igi*) captati-sunt AB) per illum secundum voluntatem eius.

3,1 Hoc autem scito, quia in-postremis diebus pervenient tempora mala. 2 Et[18] erunt homines seipsos diligentes (= amantes), argentum diligentes, elati (= arrogantes: om AB), seipsius-adulatores (om seipsius-adulatores AB), superbi, blasphematores, parentibus inoboedientes, ingrati, indigni, sine-caritate, 3 implacabiles, detrahentes, impatientes, immites (om immites AB), inexpiablies, non-satisfacti (om non-satisfacti AB), boni-osores, 4 proditores, procaces, tumidi (inflati AB), voluptatem-diligentes (verb. concupiscentiam: cordis-dictionem!) magis quam Deum-diligentes (magis quam in-Dei-dilectione AB), 5 habebunt imaginem (vestiti-erunt imagine (verb. eis-vestitum-erit imago) AB) Dei-ministerii (=pietatis) et[19] potentiam eius negabunt. Et ex (= ab) his-quoque recede ([ex] illis recede AB). 6 Quia [qui] ex his sunt, qui intrant in-domos et abripiunt (verb. diripiunt) matres (= mulieres), oneratas (verb. congregatas) peccatis, acquirunt concupiscentias (verb. cordis-dictiones) varias (verb. quaslibet alias) (concupiscentiam multam AB), 7 omnino (+ *ve*) discunt (semper discunt (praes. consuet.) AB) et nequaquam (= nunquam) in-cognitionem veritatis praevalentes sunt (= possunt) venire. 8 Sicut (+ *igi*) Iannes (iane) et Mambres (mambre) contraibant Moysi (mose) (insurgebant Moysen AB), isto-[modo] (= sic)-quoque hi contraeunt veritati, homines depravati (corrupti AB) mente (verb. cogitatione), imperiti fide. 9 At (Sed AB) non progressūs-facient) magis, quia stultitia (mens AB) eorum manifesta erit omnibus, sicut (+ *igi*) eorum (= illorum) fuit. 10 <Introrsum> secutus es (Tu autem secutus-es AB) meum magisterium (= meam doctrinam) (+ ordinationem) (= ordinem AB), promptitudinem, fidem, longanimitatem, caritatem, patientiam, 11 persectationes, passiones, quantum occucurrit mihi in Antiochia (antiok'ia), Iconio (ikonia) (+ et AB), Lystris (lustra) (lwistra AB). Quantas persecutiones pertuli, et ex omnibus salvavit me Dominus. 12 Et omnes (+ *ve*), qui volunt (volent AB) cum-Dei-ministratione (= cum pietate)[20] vivere (vivere cum-Dei-ministratione AB) per Christum Iesum, persequentur. 13 Improbi autem homines et praestigiatores proficient (verb. profectūs-facient) ad-

[18] + et = syp. — [19] et = syp. — [20] vgl. syp: in timore Dei.

<versus> peius (in-peius AB), decipient et decipientur. 14 Tu autem permane super hoc, quod-quoque didicisti et credidisti, scis[21], ex (= a) quo (interrog.) didicisti, 15 et quia ex (= a) pueritia divinos libros nosti, qui possunt (verb. praevalentes sunt) dedocere te (verb. tibi) (te (verb. tibi) dedocere AB) ad-vitam[22] (propter vitam AB) fide (om fide AB) [quae] Christo Iesu (per Christum Iesum AB). 16 omnis liber[23] a Deo spiritualis (= inspiratus) (Dei-spiritus [est] AB) et utilis ad-eruditionem est et (om est et AB) ad-argumentum et (om et AB) ad-iustificationem et (om et AB) ad-educationem iustitiae[24], 17 ut (+ nunc + *ve* AB) perfectus (om perfectus AB) sit Dei homo ille (ille homo AB), ad<versus> omne opus bonum confirmatus (verb. perfirmatus).

4,1 Testor ego[25] coram Deo et Domino Iesu Christo[26], qui <e>iudicabit vivos et mortuos secundum apparitionem eius et regnum (verb. regimentum) eius: 2 Praedica verbum, insta ex-tempore intempestive, convince, minare et consolare omni longanimitate et magisterio (= doctrina), 3 quia erit tempus, ubi (temp.) vitalitatis (= sanitatis) hoc (huius AB) magisterium non sustinebunt, sed secundum concupiscentiam (+ suam AB) sibimetipsis <sibi->congregabunt magistros (magisterium AB) prurientibus auribus (abl. instr.). 4 Et a veritate audibilia sua (= aures suas) (eorum AB) retrorsum-convertent (= avertent) et in-fabulationem revertentur. 5 Tu autem [at]tentus (= sobrius) esto in omni, malignum vide, opus operare (= fac) Evangelistae, ministerium tuum bene consumma. 6 Quia ego nunc en sacrificor, et tempus illud reversionis meae pervenit. 7 Certamen bonum certavi, cursum consummavi, fidem conservavi. 8 Abhinc éxspecto ego iustitiae illam coronam, quam commodabit mihi Dominus in illa die, iustus ille iudex; non solum-tamen mihi, sed omnibus, qui perdilexerunt apparitionem[27] eius. 9 Festina venire ad-me cito. 10 Quia Demas (dema) reliquit me et perdilexit (= amavit) regionem hanc (= mundum hunc)[28] et abivit ad-Thessalonicam (t'esalonike), Crescens (kriste!) (krispe AB) ad-Galatiam, Titus (tite) ad-Dalmatiam, Lucas (luka)[29] est unicus mecum. 11 Marcum (markoz) (Markos AB) suscita et conduc tecum, quia usualis (= utilis) est ille (om ille AB) in-ministerio. 12 Tychicum (twik'ikos) (Twik'ike AB) emisi ad-Ephesum (ep'eso). 13 Penulam, quam reliqui in-Troade apud Carpum (karpos), cum venies[30], recipe et libros-quoque (+ illos AB), magis-adhuc (= maxime) membranas (verb. [quod] libr(orum) coriorum). 14 Alexander (alek'sandre) aerarius multum malum (= multa mala) devovit mihi; rependet

---

[21] scis = syp. — [22] ad-vitam = syp. — [23] liber (scriptum) = syp. — [24] iustitiae = syp. — [25] + ego = syp. — [26] vgl. syp: et Domino nostro Iesu Christo. — [27] vgl. syp: qui dilexerunt manifestationem (revelationem). — [28] vgl. syp: et dilexit mundum hunc. — [29] 11 (!) Lucas (luka) AB + CD. — [30] cum venies = syp.

illi Dominus secundum opera eius. 15 Quem tu-quoque cave, quia perquam (= valde) restitit ille (om ille AB) nostris verbis (verbis nostris AB). 16 Inprima illa oblocutione (= apologia) nemo <con>astitit mihi, sed omnes reliquerunt me (me-reliquerunt AB). Ne adnumeretur illis. 17 Dominus autem mihi — <con>astitit et confortavit me, ut per me praedicatio haec (illa AB) consummetur et audiant omnes Gentiles (= Gentes), et effugi (+ ego AB) ex ore leonis .18 Et[31] (om et AB) salvavit me Dominus ex (= ab) omni opere malo et vivificabit me[32] in-regno[33] eius (= suo) <super>-caelorum (= caelesti), cui est gloria de-aeternitate [usque]-ad-aeternitatem. Amen (amin; AB : Amen). 19 Salutem (verb. interrogationem) dic Priscillae (priskila; Priska AB)[34] et Aquilae (akwila) et Onesiphori (onisip'ore; AB : Onesip'ore) domui. 20 Erastus (erastos) <con>stetit (= remansit) in Corintho (in-Corintho AB), Trophimum (trop'ime) autem (om autem AB) reliqui in-Mileto (meliton; AB : Meletos) infirmum. 21 Festina ante hiemem venire. Salutant te (verb. interrogant te) Eubulus (evbulos) et Pudens (pude; AB : Pudes, CD : Pudis) et Linus (linos) et Claudia (klavdia) et fratres omnes (omnes fratres AB). 22 Dominus noster Iesus Christus cum spiritu tuo. Gratia vobiscum. Amen[35] (amin; AB : Amen, CD : Amin).

Ad Titum Epistola Sancti Apostoli Pauli

1,1 Paulus, servus Dei et Apostolus Christi Iesu[1] (Iesu Christi AB) secundum fidem electorum Dei et cognitione (= agnitione) veritatis, quae est Dei-ministerii (= pietatis), 2 spe vitae aeternae, quam (+ *igi*) pollicitus-est (nobis-pollicitus-est AB) non-mendax Deus ante (verb. anterior c. gen.) tempora (+ illa AB) aeterna, 3 manifestavit autem (qui (+ *igi*) apparuit AB) in-temporibus suis verbum illud eius (= suum) praedicatione, quae credita est mihi praecepto Dei vivificatoris (= salvatoris) nostri[2], 4 Tito (tite) uno-corde filio (verb. libero) secundum fidem : gratia, misericordia[3] (om misericordia AB) et pax per Deum Patrem et per Dominum (om Dominum AB) Iesum Christum, vivificatorem[4] nostrum. 5 Propter hoc reliqui te in Creta (krite), ut incompletum illud componas et statuas per [singulas] civitates presbyteros, sicut (+ *igi*) ego praecepi tibi, 6 qui erit (= sit) inculpatus, unius uxoris maritus, liberos (= filios)-forte habeat credentes, (+ et AB) ne-forte accusati sint (verb. sunt) propter [con]tamina-

---

[31] + et = syp. — [32] vivificabit me = syp. — [33] in regno = syp. — [34] Priscillae = syp. — [35] + Amen = syh.

[1] Christi Iesu = syh. — [2] vivificatoris nostri = syp. — [3] misericordia = syh. — [4] vivificatorem nostrum = syp.

tionem vel inobsedientiam. 7 Quia oportet (verb. fas-est) episcopum integrum-esse (inculpatum-esse AB), sicut Dei servum (villicum AB), nón (verb. ne) temerarium, nón (neque AB) irracúndum, nón vinolentum, nón pugnacem, nón despicile (gen.)-lucrans: 8 sed hospitem-diligentem[5], bonum-diligentem[6], sanctum[7], iustum, dignum, patientem (= continentem), 9 sustinentem secundum (verb. similiter c. dat.) magisterium (= doctrinam) illud fidei verbi[8], ut praevalens (= potens) sit consolari-quoque in magisterio illo (om illo AB) (= in doctrina illa : om illa AB) vitalitatis (= sanitatis) et obloquentes illos convincens. 10 Quia sunt multi in-obtemperantes-quoque (om quoque AB) et (om et AB) vanum (verb. futilem) loquentes et (om et AB) ment(is)-deceptores, magis (= plus) autem [qui] ex circumcisione illi, 11 quos oportet (verb. fas-est) os-occludere[9] (os prosternere AB), qui (+ *igi*) omnes domūs subvertunt (retrorsum-convertunt AB), docent, quod (+ *igi*) (om *igi* AB) non oportet (verb. fes est), propter despicibilem adiect[io]nem (= despicibile lucrum). 12 Dixit aliquis (= quidam) ex illis, proprius (verb. suus) (+ *ve*) eorum propheta : Cretenses semper mendaces, bestiae malae[10], ventres otiosi[11]. 13 Testimonium hoc est verum. Propter hoc[12] convince illos severe (verb. praerupte), ut vivaces (= sani) sint fide. 14 Et (om et AB) ne oboediant[13] Iudaicis fabulis et mandatis hominum, qui retrorsum-conversi erunt ex (= a) veritate. 15 Quia (om quia AB) omne (+ *ve*)[14] sanctum est propter sanctos; propter inquinatos autem et (+ propter AB) incredulos nihil est sanctum (sanctum est AB), sed coinquinatum est eorum cor-quoque et mens (verb. cogitatis)-quoque. 16 Deum confitentur, quoniam noverunt, operibus autem (et operibus : om autem AB) negant (verb. negationem-faciunt), despicibiles sunt et inoboedientes et ad<versus> omne opus bonum imperiti.

2,1 Tu autem loquere, quod decet (paraptum-est AB)[15], vitalitatis (= sanitatis) (+ illius AB) illam (om AB) doctrinam (verb. magisterium): 2 Presbyteri (= senes)[16] [at]tenti sunto, digni, sancti, vivaces (= sani) fide, caritate, patientia; 3 seniores matres (= anūs) isto-eodem-modo statu-sedato speciosae, nón detrahentes, nón vino ingenti obtemperantes, (+ sed AB) boni (gen.)-magistrae, ut dedoceant adulescentibus (verb. iuvenibus) illis (om illis AB) maritos-diligentes esse, liberos-diligentes (+ -esse AB), 5 sanctas, integras[17], domum prehendentes (= domūs curam habentes), benignas, subditas suis maritis, ut non (= ne) verbum (+ illud AB) Dei

---

[5] vgl. syp : diligentem hospitem peregrinum. — [6] vgl. syp : diligentem bona. — [7] vgl. syp : mundum (= sanctum). — [8] vgl. syp : verbi fidei. — [9] vgl. syp : occludere ora eorum. — [10] bestiae malae = syp. — [11] otiosi = syp. — [12] propter hoc = syp. — [13] vgl. syp : et ne consentiant. — [14] vgl. syp :omnia enim. — [15] vgl. syp : aliquid quod decet. — [16] vgl. syp.: senes (presbyteri). — [17] vgl. syp : ut sint pudicae, sanctae.

blasphemetur 6 Iuvenes patres isto-eodem [-modo] ora, ut sancti sint. 7 Propter omne (+ *ve*) (Ante omne AB) temetipsum ut-exemplum (verb. ut-notam) praebe (imp. II AB) (verb. trade) bonorum operum, in doctrina (verb. magisterio) illa incorruptibilitatem, dignitatem, <per>incorruptionem (om <per>incorruptionem AB), 8 verbum vivax (acc.), irreprehensibile, ut adversarium (verb. resistentem) (+ illum AB) pudeat, et ut (om ut AB) non habeat [ad]versus nos loqui (= dicere) malum. 9 Servi suis dominis subditi-sunto et (om et AB) in omni grati sunto, nón (verb. ne) abloquentes, 10 nón fraudatores, sed in omni (+ *ve*) fidem ostendant (conj.) bonam, ut doctrinam (verb. magisterium) illam vivificatoris[18] nostri Dei adornent (conj.) in-omni (+ *ve*) (om *ve* AB). 11 Quia apparuit gratia illa Dei ut-vivificatoris omnibus hominibus, 12 ad-eruditionem nostram, ut negemus (verb. negationem faciamus) impietatem et mundi (verb. regionis) concupiscentiam[19] (concupiscentiam mundi (verb. regionis AB), cum sanctitate et cum-iustitia et cum-Dei ministerio vivamus in-hoc mundo[20] (verb. regione), 13 et exspectemus (fut.) beatam illam spem et apparitionem gloriae (ingloria AB) Dei et vivificatoris[18] nostri Iesu Christi, 14 qui (+ *igi*) tradidit semetipsum propter nos, ut salvaret nos ex (= ab) omni iniquitate et nos-emundaret sibimetipsi ad-populum redditum, ad-imitatorem bonorum operum. 15 Hoc loquere et consolare et convince omni praecepto, ne-forte quis contemnat te.

3,1 Recordari-fac (= admone) illos principationibus et potestatibus subditos-esse et fideles-esse, et ut (om ut AB) ad<versus> omne opus bonum praeperati sint (esse praeparatos AB), 2 ne-forte cui blasphement, non-obiurgantes sint, (+ et AB) benigni, omnem (+ *ve*) ostendant mansuetudinem ad<versus> omnes homines. 3 Quia fuimus aliquando nos- quoque insipientes et inoboedientes, (+ et AB) deerrati et serviebamus concupiscentiis et gustibus (= voluptatibus) multis, in-improbitate et in invidia fuimus, <per>attristati et odientes (verb. osores) invicem. 4 Quando autem bonitas et hominum-dilectio apparuit vivificatoris (= salvatoris)[18] nostri Dei, 5 non ex operibus iustitiae, quae (+ *igi*) (om *igi* AB) operati-sumus (= fecimus) nos, sed misericordiā sua (eius AB + CD) salvavit nos, lavacro (verb. lavatione) illo regenerationis (verb. secundo-generationis) (+ et AB) renovatione (verb. novitate) Spiritus sancti, 6 quem (+ *igi*) effudit (verb. impandit super nos diviter per Iesum Christum vivificatorem (= Salvatorem)[18] nostrum. 7 Ut iustificemur[21] gratiā illā eius (eius illā gratiā AB) et [22]heredes fiamus secundum spem (+ illam) vitae aeternae. 8 Fidele est verbum[23], et propter illa-(hoc-AB)-quoque volo te confirmare (verb. perfirmare), ut

---

[18] vivificatoris = syp. — [19] vgl. syp : desideria mundi. — [20] vgl. syp : in mundo hoc. — [21] iustificemur = syp. — [22] + et = syp. — [23] fidele est verbum = syp.

solliciti-sint super bona opera stare (nobis operibus prostare AB) credentes (+ hi AB) Deo (gen.); quia (om quia AB) hoc est bonum et utile hominibus. 9 A-stultis (verb. [quae] falsitatis) (+ autem AB) illis quaestionibus et genealogiis (verb. tribūs-[ad]numerationibus; vanis verbis AB) et contraitionibus (= contentionibus) et obiurgationibus legis recede (= te-averte), quia sunt inutiles et vanae (verb. futiles). 10 Ab-haeretico (Ab haeresiota + autem illo AB) homine post unam et secundam (verb. duo[24]) doctrinam recede (= te-averte). 11 Sci[25], quia subversus est istiusmodi (= talis) ille et peccat et est ille a-se (a-semetipso AB) <per>iudicatus. 12 Ubi (temp.) misero ad-te Artemam (arteman; AB : Artema) aut Tychicum (twik'ikos), festina venire ad-me in-Nicopolim, quia ibi [mihi-] elegi (mihi-elegi AB) (= statui) hiemare. 13 Zenam (zinan; AB : Zenan) legis-scriptorem (= legisperitum) et Apollo (apolo) cito abmitte, et (ut AB) ne-forte quid desit illis (om illis AB). 14 Discant nostri-quoque illi boni (gen.) operi [se-]praestare propter necessarios illos usūs (verb. usualia) (propter involentiam illam (= non-voluntarium usum) AB), ut non sint infructuosi (infructuosi sint CD). 15 Salutant (verb. <se->interrogant) te [qui] mecum omnes. Salutem-dic (verb. interrogationem-dic)[iis], qui diligunt nos cum-fide. Gratia cum vobis omnibus. Amen (amin; AB : Amen).

Ad Philemonem epistola Sancti Apostoli Pauli

1 Paulus, vinctus Christi Iesu, et Timotheus (timote) frater Philemoni (p'ilimon) (Philemon AB) dilecto et coadiutori nostro, 2 et Appiae (app'ia) (Amp'ia AB), sorori dilectae[1] (om dilectae AB) et Archippo (ark'ipos), commilitoni (concuratori AB) nostro et domūs tuae conciliis (= Ecclesiae)[2]: Gratia vobis et pax per Deum Patrem nostrum et Dominum (+ nostrum) Iesum Christum. 4 Gratias-ago Deo mes, semper memor[ia]m tuam facio[3] in orationibus meis. 5 Audio tuam istam caritatem, quam habes ad<versus> Dominum Iesum Christum et ad<versus> omnes sanctos. 6 Ut participatio (= communicatio) ista fidei tuae obveniens (= efficiens) fiat cognitione omnis (+ *ve* AB) boni quod est inter nos ad<versus> (per AB) Christum Iesum. 7 Quia gaudium magnum habeo[4] (habebam AB) et consolationem propter caritatem tuam, quia viscera sanctorum requieverunt (verb. requieta sunt) per te (propter te AB + CD), frater. 8 Unde quoque (= propter quod) (propter hoc AB) multam (ingentem AB) audaciam (= fiduciam) habeo per

---

[24] vgl. syp : duas [vices]. — [25] vgl. syp : et sis sciens.

[1] vgl. syp : et Appiae dilectae nostrae. — [2] vgl. syp : et ecclesiae (verb. conventui) [quae] in domo tua. — [3] vgl. syp : semper, et memoriam-facio tui (verb. tibi). — [4] habeo = syp. —

Christum (+ Iesum AB) praecipere tibi [id quod] conveniens (tibi facile [est] AB). 9 Propter caritatem magis adhuc te-oro[5] talis (+ *ese*) (verb. huiusmodi hic), sicut Paulus senior (= senex), nunc autem ligatus-quoque Christi Iesu; 10 oro te propter liberum (= filium) meum, quem genui in ligaminibus (= vinculis) meis (om meis AB), Onesimum (onisime), 11 qui (+ *igi*) aliquando inutilis (verb. inanis) tibi, nunc autem tibi et mihi utilis (verb. usualis), quem (+ *igi*) transmisi tibi. 12 Tu autem excipe hunc (illum AB), illud (hoc AB) est : viscera mea (sg.) (pl. AB), 13 quem in-animo-habebam retinere mecum, ut pro te ministraret mihi in ligaminibus (= vinculis) his Evangelii. 14 Praeter agnitionem (voluntatem AB) autem tuam non volui[6] facere, ut non (= ne) non voluntarie (verb. cum-involentia) bonum illud tuum esset, sed voluntarie (verb. cum voluntate). 15 Quis scit (= forsitan !), recessit (+ *ve*) propter-hoc-tibi (= a-te) tempus unum (= horam unam) (tempus-unum AB), ut aeterne (= ad-aeternum) duceres illum (om illum AB). 16 Nondum (= iam-non) sicut servum, sed magis-adhuc (om adhuc AB) [quam] servum, dilectum fratrem, exunde mihi hoc-modo (= maxime mihi), quanto magis carnaliter-quoque et per Dominum quoque ! 17 Si-igitur adnumeratus-sum ego comparticeps, excipe istum, sicut me. 18 Si-igitur autem (om autem AB) quiddam in-te (verb. tibi) peccavit vel debet (verb. penes-eum-est), illud mihi adnumera (+ ego pendam AB). 19 Ego, Paulus, descripsi manu mea : ego pendam (om ego pendam AB), ut non loquar (= dicam) tibi, quoniam temetipsum-quoque debes mihi (quoniam tu-quoque debitor es mihi AB). 20 Utique (= ita), frater, ego acquisivi te per Dominum, requiem-praesta visceribus meis per Christum (+ Iesum AB). 21 Spe obtemperationis meae <trans>scripsi tibi, scio[7], quia propter [id = *ese*] quod (+ *ese*) tibi-loquor (= tibi-dico) facies-quoque. 22 Et cum illo (hoc AB) praepara mihi hospitium, quia spero, quoniam orationibus vestris donabor (verb. gratificabor) vobis. 23 Salutat (verb. te-interrogat) te Epaphras (epap'ra) meus concaptivus (concaptivus meus AB) per Christum Iesum, 24 Marcus (markoz; AB : Markos), Aristarchus (aristark'os), Demas (dema), Lucas (luka), coadiutores mei. 25 Gratia Domini nostri Iesu Christi (om Domini nostri Iesu Christi AB) cum spiritu vestro (vobiscum AB). Amen (amin; AB : Amen).

---

[5] vgl. syp : oro ex (= a) te. — [6] vgl. syp : non volui quicquam. — [7] vgl. syp : et sciens-sum (= scio).

Die Glaubenssymbole des Epiphanios von Salamis und des Gregorios Thaumaturgos im Qērellos

von

Bernd Manuel Weischer

Der Qērellos, das bekannte äthiopische patristische Sammelwerk, das zu Beginn des 6. Jahrhunderts direkt aus dem Griechischen ins Äthiopische übersetzt wurde und den gleichen Wert wie die frühen lateinischen, syrischen und armenischen Übersetzungen der Werke von Kirchenvätern beanspruchen kann, wurde nach den drei einleitenden großen theologischen Traktaten des Kyrillos (= Qērellos) von Alexandrien (gest. 444) benannt. Von diesen drei Traktaten, den beiden Prosphonetikoi 'Über den rechten Glauben' an Theodosios II. und an die jüngeren Schwestern des Kaisers, Arkadia und Marina, sowie dem schon im christlichen Altertum berühmten Dialog 'Daß Christus einer ist' konnte ich den ersten und dritten Traktat bereits kritisch herausgeben[1].

Die dann folgende Collectio von Homilien und Briefen (Nr. 4-18 des Qērellos) verschiedener Kirchenväter zum Konzil von Ephesos (431) wurde von mir in der Form einer kritischen Edition mit einer deutschen Übersetzung dem Fachbereich Orientalistik der Universität Hamburg als Habilitationsschrift vorgelegt. Dieser gesamte erste Teil des Qērellos (Nr. 1-18) — eine Collectio zum Konzil von Ephesos — wurde mit Glaubenssymbolen und Homilien (Nr. 19-25 des Qērellos), die zumeist das Geheimnis der Dreifaltigkeit und die Gottheit des Heiligen Geistes behandeln, erweitert und sind auch direkt aus dem Griechischen ins Äthiopische übersetzt worden. Die abschließenden vier Traktate (Nr. 26-29 — Teil III — des Qērellos), die ich bereits im Oriens Christianus veröffentlichen konnte[2], stammen aus einer späteren Periode (13./14. Jh.?) und wurden wohl aus dem Arabischen ins Äthiopische übertragen.

---

[1] B. M. Weischer, Qērellos I: Der Prosphonetikos 'Über den rechten Glauben' des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II. = J. Lukas (Hrsg.), Afrikanistische Forschungen VII (Glückstadt-Hamburg 1973); (Abkürzung: WeiQ I); B. M. Weischer, Qērellos III: Der Dialog 'Daß Christus einer ist' des Kyrillos von Alexandrien = E. Hammerschmidt (Hrsg.), Äthiopistische Forschungen 2 (Wiesbaden 1977); (Abkürzung: WeiQ III).

[2] B. M. Weischer, Die äthiopischen Psalmen- und Qērlosfragmente in Erevan/Armenien = OrChr 53 (1969), 138-58 und Ergänzungen dazu in WeiQ III, 245f.

Der zweite Teil des Qērellos (Nr. 19-25) ist inhomogener als der erste. Nur die Homilie des Proklos von Kyzikos (Nr. 21), des späteren Patriarchen von Konstantinopel, hat christologischen Charakter und paßt somit zum ersten Teil des Qērellos. Die anderen Glaubenssymbole und Homilien — in einem gewissen Grade auch die griechisch nicht mehr erhaltenen, aber authentischen Melchisedek-Homilien (Nr. 24 und 25), in denen Kyrillos von Alexandrien gegen die Auffassung polemisiert, Melchisedek sei der Sohn Gottes oder der Heilige Geist — betonen also mehr das Dogma der Trinität und die Gottheit des Heiligen Geistes. Besonders die trinitarischen Homilien des Epiphanios von Salamis (Nr. 19) und des Severianos von Gabala (Nr. 22) sowie die Glaubenssymbole des Epiphanios (Nr. 20) und des Gregorios Thaumaturgos (Nr. 23) waren für die junge äthiopische Kirche, die nach klaren dogmatischen Formulierungen und Glaubensdokumenten verlangte, von besonderer Bedeutung.

Die beiden Glaubenssymbole des Epiphanios und Gregorios (Nr. 20 und 23), die als prägnant gefaßte und inhaltsschwere Glaubensdokumente eine große Bedeutung in der alten Kirche hatten, werden hier im folgenden kritisch herausgegeben. Von den bei meinen Qērelloseditionen bisher benutzten 25 Handschriften[3] wurden die zwölf besten für die folgende Edition ausgewählt. Die älteste Handschrift Y (15. Jh.) wurde wieder zur Textgrundlage gemacht, wobei die Eigenarten und Schreibweise dieser Handschrift immer unverändert belassen wurden[4]. Es sind folgende Handschriften:

1. Y = Kebrān (Ṭānāsee), Qeddus Gabre'ēl 42 = Ṭānāsee 42, Bl. 182r-183r; 196r-196v.
2. A = Paris, Bibliothèque Nationale, Collection d'Abbadie 18, Bl. 126v-127r; 135v-136r.
3. B = Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Petermann II, Nachtrag 51, Bl. 145r-145v; 155v-156r.
4. H = Dāgā (Ṭānāsee), Qeddus Esṭifānos 23 = Ṭānāsee 134, Bl. 125v-126v; 134r-v.
5. J = Kebrān (Ṭānāsee), Qeddus Gabre'ēl 37 = Ṭānāsee 37, Bl. 213r-v; 218r.
6. K = London, British Library, Ms. Orient. 740, Bl. 190r; 195r.
7. Q = London, British Library, Ms. Orient. 739, Bl. 189r-v; 193v.
8. R = Paris, Bibliothèque Nationale, Collection d'Abbadie 48, Bl. 139v-140r; 149r-149v.

---

[3] WeiQ I, 28-39 und WeiQ III, 17-20. Zur Angabe der Kataloge, in denen die angeführten Hss. erwähnt werden, vgl. WeiQ I, 16-19.

[4] Vgl. WeiQ III, 20f.

9. S = London, British Library, Ms. Orient. 745, Bl. 85r-v; 91v.
10. T = Tübingen, Universitätsbibliothek, Ms. Ma IX 28, Bl. 119r-119v; 126v-127r.
11. V = Leningrad, Institut Narodov Azii, Codex Orlov 4, Bl. 82r-v; 88r.
12. W = Leningrad, Institut Narodov Azii, Codex Koriander (3AKA3, no. 291), Bl. 85r-v; 93v-94r.

Die Handschriften H und J sind (wie K, Q, S und V) Sammelhandschriften und bieten neben dem Qērellos auch den vollständigen Text des Ankyrōtos des Epiphanios, der aus dem Arabischen ins Äthiopische übersetzt wurde. Die Textpassage mit dem Text der Symbole des Epiphanios, der gegen Ende des Ankyrotos steht, findet sich in Handschrift H auf Bl. 201vb-202rc und in Handschrift J auf Bl. 147va-148ra[5]. Hier einige Bemerkungen zu den Symbolen :

I. Das Glaubenssymbol des Epiphanios

Bei dem vorliegenden Glaubenssymbol handelt es sich um das zweite Symbol, das Epiphanios von Salamis auf Zypern (gest. 403) am Ende seiner Schrift 'Ankyrōtos' mitteilt[6]. Der Ankyrotos entstand im Jahre 374, das Symbol möglicherweise etwas später. Die Verfasserschaft des Epiphanios unterliegt keinem Zweifel. Es handelt sich inhaltlich ganz klar um eine von Epiphanios erweiterte Form des nikänischen Glaubenssymbols und hat großen Einfluß auf spätere ähnliche Symbole ausgeübt, z.B. die *Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον* des Pseudo-Athanasios[7], die Ekthesis des Pseudo-Basileios[8] und das Taufsymbol der Armenier[9]. Der Traditionalist und glühende Polemiker Epiphanios, seit 367 Metropolit von Zypern, war einer der bekannten theologischen Gestalten in der zweiten Hälfte des 4. Jahr-

[5] Die Version der Hs. H ist mit Angabe der differierenden Lesungen der Hs. J nach dem kritischen Qērellos-Text des Symbols des Epiphanios abgedruckt. Für die Hs. J vgl. E. Hammerschmidt, Äthiopische Handschriften vom Ṭānāsee 1 = W. Voigt (Hrsg.), Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, XX 1 (Wiesbaden 1973), 170f.; (Abkürzung : VOHD, XX 1).

[6] Epiphanios, Ankyrōtos 119,3-14 = K. Holl (Hrsg.), Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 25 (Leipzig 1915), 148f. Vgl. auch PG 43, 233f.

[7] C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel [Abkürzung: Caspari] I (Christiania 1866; fotomechan. Nachdruck : Bruxelles 1964), 1-72; besonders 31-35 und 50-72.

[8] Caspari II (Christiania 1869; fotomechan. Nachdruck : Bruxelles 1964), 1-30.

[9] Caspari II, 30-47. Vgl. auch F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol I (Leipzig 1894), 303; (Abkürzung : Kattenbusch).

hunderts[10]. Er hatte in die christologischen und pneumatologischen Kontroversen eingegriffen, selber aber nicht am Konzil von Konstantinopel (381) teilgenommen. Seine Theologie spiegelt der theologische Traktat 'Ankyrōtos' (= der Festverankerte) wieder, den er auf Bitten einiger Kleriker von Suedra in Pamphylien verfaßte. Am Ende dieses Traktates stehen zwei Glaubenssymbole, ein kürzeres und ein längeres.

Das erste, kürzere Symbol ist das reine nikänische Symbol, — mit den zwei kleinen Unterschieden, dem Fehlen des '*τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*' und einem eingeschobenen '*καὶ ἀποθανόντα*' (= und er starb) nach '*παθόντα*' — das unter dem Titel »Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrōtos des Epiphanios von Salamis« im äthiopischen Text veröffentlicht und dessen griechische Vorlage damit rekonstruiert werden soll. Der uns erhaltene griechische Text des Ankyrōtos, dessen handschriftliche Überlieferung sehr schlecht ist[11], ist eine spätere Interpolation, wie zu Recht schon von E. Schwartz[12] und jüngst von A. M. Ritter[13] vermutet wurde.

Das zweite Symbol, das hier im folgenden im äthiopischen Text herausgegeben wird, war von Epiphanios besonders als Taufsymbol für Häretiker gedacht. Es ist eine subjektive Erweiterung und Erläuterung des nikänischen Symbols, wie bereits erwähnt. Die erläuternden Einschübe des Epiphanios wurden von F. Kattenbusch in einer detaillierten Untersuchung besonders zusammengestellt und erklärt[14]. Der Grundstock des Symbols II ist also das reine nikänische Symbol, wie es Epiphanios vorlag. Das '*τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*', das natürlich auch in diesem längeren Symbol II fehlt, ist keine Auslassung des Epiphanios aus philologischen Gründen, wie C. P. Caspari annahm[15], sondern fehlte in der Epiphanios vorliegenden Form des nikänischen Symbols, d.h. in seinem Symbol I (s. oben); das '*καὶ ἀποθανόντα*' in jenem Symbol I taucht hier im Symbol II dagegen nicht wieder auf. Die letzten Überlegungen zu Symbol II im Zusammenhang mit dem Symbol des Konzils von Konstantinopel (381), teilte A. M. Ritter mit[16]. Auch

---

[10] Vgl. J. Quasten, Patrology III (Utrecht-Antwerpen 1960), 384-96.

[11] Er geht nur auf eine griechische Textversion zurück. Vgl. K. Holl, Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion) = A. Harnack und C. Schmidt (Hrsg.), Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 36,2 (Leipzig 1910).

[12] Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 25 (1926), 38-88; besonders 85-88.

[13] Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (Göttingen 1965), 162-69; (Abkürzung: Ritter).

[14] Kattenbusch, 273-319; besonders 290-99.

[15] Caspari I, 32 und 53.

[16] Ritter, besonders 164-69.

er stellte das Fehlen des *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* fest[17]. Die anderen von ihm festgestellten Unterschiede zum nikänischen Symbol: *'πάντων ἀοράτων τε καὶ ὁρατῶν ποιητήν'* statt *'πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων'* und *'(γεννηθέντα) ἐκ θεοῦ πατρός'* statt *'ἐκ τοῦ πατρός'* und *'τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς'* statt *'τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ'* sind allesamt dem schlechten, uns erhaltenen griechischen Text zuzuschreiben: Sie haben in dem griechischen Grundtext des Symbols im Ankyrōtos, der völlig mit dem nikänischen übereinstimmt, nicht gestanden! Das läßt sich mit dem äthiopischen Text beweisen. Wir haben nämlich glücklicherweise zwei handschriftlich gut bezeugte äthiopische Textversionen dieses Symbols II.

Die eine Version des Qērellostextes, die hier kritisch herausgegeben wird, beruht auf einer griechischen Handschrift des 5. Jahrhunderts (!), ist also einige hundert Jahre älter als die uns erhaltenen griechischen Handschriften, die diesen Text enthalten, und kann höchste Autorität beanspruchen. Die zweite äthiopische Version ist die des Ankyrōtostextes, den ich nach den zwei ältesten, mir bekannten Handschriften im Variantenapparat mitteile[18]. Der vollständige äthiopische Ankyrōtostext soll zwar erst im 15. Jahrhundert aus einer arabischen Version übersetzt sein[19], die selbst aber wohl zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert aus einer griechischen Textversion erstellt wurde. Was man auch bei anderen ähnlichen äthiopischen Literaturwerken (z.B. beim Hāymānota abaw) dieser Periode und Genese feststellen kann: Der griechische Text wird — außer geringfügigen möglichen Textveränderungen — trotz des arabischen Umweges fast wörtlich wiedergegeben[20], was bei dem viel älteren Qērellostext nicht immer der Fall ist, da er aus einer Periode (5./6. Jh.) stammt, in der sich das Äthiopische gerade anschickte, eine Literatursprache zu werden und somit nicht immer alle griechischen Feinheiten exakt wiedergab. Die Unterschiede der beiden äthiopischen Versionen, die auf zwei verschiedene griechische Textversionen

---

[17] Ritter, 165f., Anmerkung 4.

[18] Vgl. Anmerkung 5. Der Ankyrōtos ist natürlich noch in anderen äthiopischen Handschriften vertreten, vgl. z. Bsp. nur W. Wright, Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847 (London 1877), No. 316,2 (= Or 740, fol. 201a-236b), No. 330,1 (= Or. 772, fol. 3a-44a), No. 325,2 (= Or. 744, fol. 116a-163a) oder C. Conti Rossini, Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie = Extrait du Journal Asiatique (1912-14), Nr. 131 (Paris 1914). — Für arabische Hss. des Ankyrōtos vgl. G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (Studi e testi 118); (Città del Vaticano 1945), 356f.

[19] I. Guidi, Storia della letteratura etiopica (Roma 1932), 69.

[20] Gegen die Auffassung von O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (Freiburg i.Br. 1924; fotomechan. Nachdruck: Darmstadt 1962), 30, der meinte: »Den koptischen, arabischen und äthiopischen Übersetzungen kann nur geringe Bedeutung zugestanden werden«.

zurückgehen, werden im Anmerkungsapparat im Einzelfall erwähnt; das Sigel A bedeutet den Ankyrōtostext, das Sigel Q den Qērellostext. Der erhaltene griechische Text ist auch abgedruckt[21], wobei sich aus den äthiopischen Versionen ergebende Textkorrekturen des griechischen Textes im Anmerkungsapparat vermerkt sind.

II. Das Glaubenssymbol des Gregorios Thaumaturgos

Das vorliegende kurze, aber inhaltsschwere und sehr originelle trinitarische Symbol des Gregorios Thaumaturgos aus Neokaisareia, das den Einfluß des Origines offenbart, aber mit größter Genauigkeit jede subordinatianische Zweideutigkeit meidet, ist uns von Gregorios von Nyssa in seiner 'Vita Gregorii Thaumaturgi' überliefert[22]. Gregorios Thaumaturgos, der aus Neokaisareia gebürtig war, wurde von Origines für das Christentum gewonnen und zwischen 231 und 240 getauft. Später wurde er Bischof seiner Heimatstadt und starb um 270[23]. Trotz einiger mit dem System des Origines nicht übereinstimmender Aussagen gegen Ende des Symbols wurde dasselbe bisher als echt angesehen. C. P. Caspari, der den griechischen Text mit zwei altlateinischen Übersetzungen[24] und einer syrischen herausgab[25], hat in einem langen Anhang »Über die Echtheit und Integrität der Glaubensformel des Gregorios Thaumaturgos«[26] das Symbol analysiert und versucht, es als echt zu erweisen, was kürzlich von L. Abramowski bestritten wurde[27]. Der griechische Text des vorliegenden Symbols wurde mehrfach abgedruckt. Die letzte kritische Ausgabe liegt bei E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 3, p. 1 vor. Für unsere Ausgabe wurde dieser Text benutzt, vollständig zum Vergleich abgedruckt und mit dem Text bei C. P. Caspari verglichen. Auch die beiden altlateinischen Übersetzungen, eine aus der Feder Rufins, die andere von einem unbekannten Autor, werden zum Vergleich herangezogen, der Text der zweiten lateinischen Übersetzung wird vollständig abgedruckt, da er dem äthiopischen Text am nächsten kommt und mit ihm möglicherweise auf eine gemeinsame griechische Vorlage zurückgeht.

---

[21] Nach dem kritischen Text von K. Holl und dem unkritischen der PG (vgl. Anmerkung 6).

[22] PG 46, 912f.

[23] Vgl. J. Quasten, Patrology II (Utrecht-Antwerpen 1953), 123-28. Auf Seite 125 findet sich eine englische Übersetzung des Symbols.

[24] C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1879; fotomechan. Nachdruck: Bruxelles 1964), 10-17; (Abkürzung: Caspari, Quellen).

[25] Caspari, Quellen 8-10.

[26] Caspari, Quellen 25-64.

[27] L. Abramowski, Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit = ZKG 87 (1976) 145-66.

ድርሳን ፡ ዘኤጲፋንዮስ [1] ፡ ጳጳስ ፡ ዘቂጵሮስ [2] ፡
በእንተ ፡ ሥለሴ ፡ ፍካሬ ።

ነአምን ፡ በአሓዱ [3] ፡ እግዚአ [4] ፡ ብሔር [4] ፡ አብ ፡ አኃዜ ፡ ኵሉ ፡ ለኵሉ [5] ፡ ዘያስተርኢ ፡ ወዘኢያስተርኢ ፡ ገባሪ [6] ። ወበአሓዱ ፡ እግዚእ [7] ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘተወልደ ፡ እምአብ ፡ ዋሕድ ፡ ዘእምህላዌ ፡ አቡሁ ፡ እግዚአብሔር [8] ፡ እምእግዚአብሔር [9] ፡ ብርሃን ፡ እምብርሃን [10] ፡ እግዚአ ፡ ብሔር ፡ ዘበ [11] ፡ አማን [11] ፡ እም እግዚአብሔር [12] ፡ በአማን [13] ፡ ተወልደ [14] ፡ ወኢተገብረ ፡ ኅቡረ ፡ ህለዌ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ፡ ዘቦቱ ፡ ኮነ ፡ ኵሉ ፡ ዘበ ፡ ሰማይኒ ፡ ወዘበ ፡ ምድርኒ ፡ ዘያስተርኢ ፡ ወዘኢያስተርኢ [15] ፡ ዘበእንቲአነ ፡ ለሰብእ ፡ ወበእንተ ፡ መድኀኒትነ ፡ ወረደ ፡ ወተሠገወ ፡ ወተሰብአ ፡ ፍጹመ [16] ፡ ብእሴ [16] ፡ ተሠጊዎ [17] ፡ በነፍስ [18] ፡ ወሥጋ ፡ ወልቡና ፡ ወኵሉ [19] ፡ ዘሰብእ [20] ፡ ዘእንበለ ፡ ኀጢአት ፡ ኢኮነ ፡ እምዘርአ [21] ፡ ብእሲ ፡ ወኢኮነ ፡ ላዕለ ፡ ብእሲ ፡ ዘኅደረ ፡ አላ ፡ ለርእሱ [22] ፡ ሥጋ [23] ፡ ነሥአ ፡ ወደመረ ፡ ውስተ ፡ አሐቲ ፡ ቅድስት [24] ፡ ትድምርት ፡ ኢኮነ [25] ፡ ከመ [26] ፡ ዘበነቢያት [27] ፡ ዘነበበ [28] ፡ በመንፈስ ፡ አላ ፡ ፍጹመ [29] ፡ ተሰብአ ፡ እስመ [30] ፡ ይቤ [31] ፡ ወቃል [32] ፡ ሥጋ ፡ ኮነ ፡ ኢኮነ ፡ በሚጠት ፡ ዘሜጠ [33] ፡ መለኮቶ [34] ፡ አላ ፡ በመለኮቱ ፡

---

[1] ዘኤጲፋኒስ ፡ B; ዘኤጲፋንያ(?) ፡ W; ዘኤጲፋንዮስ ፡ cet. mss. sine Y. — [2] ዘቆጵሮስ ፡ JQRW; ዘቂጵሮስ(?) ፡ K. — [3] om. R; አምላክ ፡ add. AQTVW. — [4] በእግዚአብሔር ፡ R. — [5] om. K; ዘኵሉ ፡ B; S (lect. ant.). — [6] ገባራ ፡ S. — [7] እግዚአብሔር ፡ W. — [8] ለእግዚአብሔር ፡ K; ፩ እግዚአብሔር ፡ W. — [9] ዘእም... ፡ ABJKQRTV; Y per corr. — [10] ዘእም... ፡ AJKQRSTVW; Y per corr.; ዘበአማን ፡ add. J. — [11] በአማን ፡ B. — [12] ዘእም... ፡ JKW. — [13] ዘበአማን ፡ AKQRTVW. — [14] ዘተወልደ ፡ KW. — [15] ወዘያስተርኢ ፡ K (om. ኢ). — [16] ፍጹም ፡ ብእሲ ፡ B; Y per corr. (?). — [17] ወተሠጊዎ ፡ HJV; ወተሠገወ ፡ W. — [18] ዘነፍስ ፡ omnes mss. sine Y. — [19] ወኵሉ ፡ AHJKQRV. — [20] ሰብእ ፡ V. — [21] ዘእምዘርአ ፡ AQTW. — [22] ርእሱ ፡ B. — [23] ሥጋነ ፡ ABJQRTV. — [24] መለኮት ፡ ወ add. Q. — [25] ወዘኢኮነ ፡ B; ወኢኮነ ፡ BJQRVW. — [26] om. B. — [27] በነቢያት ፡ W; ነቢያት ፡ AJQRTV. — [28] ነበበ ፡ R. — [29] ፍጹም ፡ BS. — [30] ከመ ፡ KV. — [31] om. R. — [32] ቃል ፡ ABQRVW. — [33] om. BJR. — [34] መለኮቱ ፡ BJR.

TRAKTAT DES EPIPHANIOS, DES BISCHOFS VON ZYPERN: ERKLÄRUNG ÜBER DIE DREIFALTIGKEIT[1]

Wir glauben an den einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren [Dinge][2]. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes Sohn, der aus dem Vater als einziger geboren wurde, der aus dem Wesen seines Vaters[3], Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt und[4] nicht geschaffen, eines Wesens mit seinem Vater[5], durch ihn ist alles geworden, was im Himmel[6] und auf Erden ist, Sichtbares und Unsichtbares; der für uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen ist und Fleisch und[7] Mensch geworden ist[8], indem er sich in einen vollkommenen Menschen inkarnierte[9] mit Seele und Leib und Vernunft und allem, was einem Menschen [zukommt], ausgenommen die Sünde. Er war nicht aus dem Samen eines Menschen, auch weilte er[10] nicht in einem Menschen, sondern er nahm für sich Fleisch an und verband [es] zu einer heiligen Einheit[11]. Nicht wie er in den Propheten

---

[1] Die Überschrift fehlt im griech. Text, da dieser aus dem Ankyrōtos entnommen ist. Möglicherweise bekam das Symbol aber später einen ähnlich lautenden Titel.

[2] Der griech. Text hat die Umstellung ' unsichtbaren und sichtbaren ' Die eckige Klammer im Text bedeutet hier wie im folgenden erlauternder Zusatz.

[3] '*τουτέστιν*' in Q nur mit **ዘ** ፡ (vgl. dagegen das **ዘውእቱ** ፡ von A), '*τοῦ πατρός*' mit **አቡሁ** (= *τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*) wiedergegeben. A hat richtiger nur **አብ** ፡. Im griech. Text heißt es: *ἐκ θεοῦ πατρός*. Der nikanische Text hat wie der athiop. *θεοῦ* nicht. Es ware also im vorliegenden griech Text zu streichen.

[4] 'und' nicht im griech. Text.

[5] '*ὁμοούσιον τῷ πατρί*' mit **ኅቡረ ፡ ህላዌ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ፡፡** wiedergegeben; hinter '*πατρί*' wäre in der griech Vorlage wieder ein '*αὐτοῦ*' anzunehmen. A hat korrekterweise wieder nur **አብ ፡**.

[6] Im griech. Text steht '*ἐν τοῖς οὐρανοῖς*', im nikänischen Text aber '*ἐν τῷ οὐρανῷ*', so auch im athiop. Text. Der griech. Text ware hier wieder zu verbessern.

[7] 'und' nicht im griech Text

[8] Der griech. Text '*τουτέστιν — ἁγίου*' ist in Q ausgefallen. Hier konnte an eine Haplographie gedacht werden (*τουτέστιν — ἐνανθρωπήσαντα τουτέστιν*). A gibt dagegen auch hier wortlich den griech. Text wieder.

[9] '*λαβόντα*' mit **ተሠገዎ ፡** (= *σαρκωθέντα*) wiedergegeben, A hat richtigerweise **ነሥአ ፡** = 'er nahm an'. Griech. Partizipien werden im Athiopischen normalerweise mit einfachen Perfekta wiedergegeben.

[10] 'weilte' in beiden athiop. Textversionen, aber nicht im griech. Text. K. Holl fugt hier '*γεγονότα*' in den griech. Text ein.

[11] '*ἀναπλάσαντα*' im Athiop mit den zwei Ausdrucken **ነሥአ ፡ ወደመረ ፡፡** = 'er nahm an und verband' ubersetzt. Vgl den hier abweichenden, tendenziösen (?) Text von A: **አላ ፡ — ህላዌ ፡** = 'sondern er erschuf den Leib und weilte in *einer* heiligen Natur'; es handelt sich hier vielleicht um eine Anspielung an die *μία – φύσις*-Formel (vgl. WeiQ III, 25f.); vgl. auch den Text des Anhangs.

ነሥአ ፡ ፍጽምተ [35] ፡ ትስብእተ ፡ ደሚሮ [36] ፡ ውስተ ፡ አሐቲ ፡ ቅድስት [37] ፡ መለኮተ ፡ ዚአሁ ፡ እስመ ፡ አሐዱ ፡ ውእቱ ፡ እግዚእ [38] ፡ ኢየሱስ ፡ ክር ስቶስ ፡ ወኢኮነ ፡ ክልኤተ ፡ ውእቱ ፡ አምላክ ፡ ውእቱ [39] ፡ እግዚእ ፡ ው እቱ [40] ፡ ንጉሥ [40] ፡ ውእቱ [41] ፡ ተኰነነ [42] ፡ በሥጋሁ ፡ ወተንሥአ [43] ፡ ወ ዐርገ [43] ፡ ውስተ [44] ፡ ሰማያት [44] ፡ በውእቱ ፡ ሥጋ ፡ በክብር ፡ ነበረ [45] ፡ በ የማነ [46] ፡ አቡሁ ፡ ወይመጽእ ፡ በውእቱ ፡ ሥጋ ፡ በስብሓት ፡ ይኴንን [47] ፡ ሕያዋነ ፡ ወምውታነ [48] ። ዘለመንግሥቱ [49] ፡ አልቦ [50] ፡ ማኅለቅተ [51] ። ወነ አምን ፡ በመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ዘነበበ ፡ በኦሪት ፡ ወሰበከ [52] ፡ በነቢያት ፡ ወ ወረደ ፡ በዮርዳኖስ ፡ ዘነበበ ፡ በሐዋርያት ፡ ወነደረ ፡ በቅዱሳን ። ወከመ ዝ ፡ ነአምን ፡ ከመ ፡ ቦቱ [53] ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ መንፈሰ ፡ እግዚአብሔ ር ፡ መንፈስ [54] ፡ ፍጹም ፡ ጸራቅሊጦስ [55] ፡ እምአብ ፡ ዘይወፅእ ፡ እምወ ልደ [56] ፡ ዘይነሥእ ። ወነአምን ፡ በአሐቲ ፡ ጥምቀት ፡ ዘንስሓ [57] ፡ ወበት ንግኤ [58] ፡ ምዉታን [59] ፡ ወበሙነኔ [60] ፡ ጽድቅ [61] ፡ ዘነፍስ [62] ፡ ወዘሥጋ [63] ፡ ወበመንግሥተ [64] ፡ ሰማያት ፡ ወበሕይወት ፡ ዘለዓለም ።

ወለእለ [65] ፡ ይቤሉ [66] ፡ ቦአመ ፡ ኢሀሎ ፡ ወልድ ፡ አው ፡ መንፈስ ፡ ቅ ዱስ ፡ አው [67] ፡ እምዘ [68] ፡ ኢሀሎ [69] ፡ ተገብረ [70] ፡ አው ፡ እሞካል እ ፡ ፍጥረት [71] ፡ አው ፡ እምካልእ [72] ፡ ህላዌ ፡ እለ ፡ ይብሉ ፡ በሚ ጠት [73] ፡ ወበብዕደና ፡ ለወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ አው ፡ መንፈስ [74] ፡ ቅ ዱስ [74] ፡ እለ ፡ ይብልዎ ፡ ናወግዝ ፡ እስመ ፡ ኪያሆሙ ፡ ታወግዝ ፡ ቅድ ስት [75] ፡ እንተ [76] ፡ ሐዋርያት ፡ ወበሙለሄ [77] ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ እምነ ። ወካዕበ ፡ ናወግዝ [78] ፡ ለእለ [79] ፡ ኢየአምኑ ፡ ትንግኤ ፡ ሥጋ ፡ ወሙሎ [80] ፡ ዕልወታተ [80] ፡ እለ ፡ ኢኮኑ ፡ እምርትዕት ፡ ሃይማኖት ። እንዘኬ ፡ ተአም ኑ ፡ ከመዝ ፡ ወትእዛዘ ፡ ዛቲ ፡ ሃይማኖት ፡ ትገብሩ [81] ፡ ትሄልዉ [82] ፡ በክ ርስቶስ ።

---

35 ፍጹመ ፡ KS. — 36 ወደመሮ ፡ K; ተደሚሮ ፡ BQRTW. — 37 ቅድሰት ፡ K. — 38 እግዚእነ ፡ AQT. — 39 ወውእቱ ፡ [illegible] W. — 40 om. W. — 41 ወውእቱ ፡ AQTVW. — 42 ተኰነነ ፡ JW. — 43 ወተንሢአ ፡ ዓርገ ፡ W — 44 በስብሐት ፡ Q. — 45 ወነበረ ፡ AKW. — 46 om. W. — 47 ይኴንን ፡ SV. — [illegible] ፡ ወመ ታን ፡ KQVW. — 49 ዘበመንግሥቱ ፡ BR; ዘለመንግሥት ፡ W. — 50 አልቦቱ ፡ K. [illegible] ማኅለቅት ፡ ABJKQRTVW· — 52 ወተሰብከ ፡ KS. — 53 ውእቱ ፡ JQRW; ቦ ፡ K[illegible]V, [illegible] S. — 54 መንፈሰ ፡ Q. — 55 ጸራቅሊጦስ ፡ K — 56 ወእምወልድ ፡ AK. — 57 ለንስሓ ፡ K. ዘንስሐ ፡ cet. mss. — 58 ወትንግኤ ፡ J. — 59 እመ·ታን ፡ V. — 60 ወበእንተ ፡ ሙነኔ ፡ T. — [illegible] ጽድቃ ፡ B; ጽድቃን ፡ Q per corr. — 62 ለነፍስ ፡ B; በነፍስ ፡ Q. — 63 ወሥጋ ፡ JKQS. — [illegible] በመንግሥ ት ፡ H. — 65 እለ ፡ R; ወእለ ፡ AHKQTV. — 66 ይብሉ ፡ BHJRV. — 67 om. H. — 68 እንዘ ፡ BHJKSY. 69 ኢሀለው ፡ J. — 70 ተገብሩ ፡ ABHJRTVY. — 71 ህላዌ ፡ ፍጥረት ፡ BR. — [illegible] 72 om. JQ. — 73 በሚጠት ፡ V. — 74 ለመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ V; መንፈሰ ፡ ቅዱስ ፡ W. — 75 [illegible]. J. — 76-77 om. W. — 77 om. Q. — 78 ታወግዝ ፡ Q. — 79 እለ ፡ AHJQRTVW. — 80 ወሙሉ ፡ ዕልወታት ፡ V. — 81 ተገበሩ ፡ S. — 82 ተሀልው ፡ S.

geistigerweise (= in/gemäß dem Geist) sprach[12], sondern vollkommen wurde er Mensch, denn es heißt[13]: »Und das Wort ist Fleisch geworden«, nicht durch Verwandlung, indem er seine Gottheit verwandelte[14], 'sondern in seiner Gottheit nahm er die vollkommene menschliche Natur an[15]' 'und verband sie mit seiner Gottheit zu einer heiligen [Vollkommenheit][16]' (*oder*: indem er sie mit seiner einen heiligen Gottheit verband); denn einer ist der Herr Jesus Christus und nicht zwei, derselbe Gott, derselbe Herr, derselbe König, verurteilt in seinem Leib[17] und auferstanden und aufgefahren in die Himmel in demselben Leib, sitzt er (*oder*: setzte er sich) in Herrlichkeit zur Rechten seines Vaters[18] und wird kommen in demselben Leib in Herrlichkeit, Gericht zu halten über Lebende und Tote; seines Reiches wird kein Ende sein. Und wir glauben[19] an den Heiligen Geist, der im Gesetz gesprochen hat und durch die Propheten gepredigt und auf den Jordan herabkam, der in den Aposteln gesprochen und in den Heiligen Wohnung genommen (*oder*: gewohnt) hat. Und so glauben wir[20], daß er der Heilige Geist, der Geist Gottes, der vollkommene Geist, der Paraklet[21] ist[22], der aus dem Vater hervorgeht[23], der vom Sohn em-

---

12 '*ἐνέπνευσέ τε καὶ ἐλάλησε*' mit ዘነበበ ፡ በመንፈስ ። = 'er sprach im Geist bzw. geistigerweise' übersetzt, A hat wörtlich አስተንፈሰ ፡ ወተናገረ ።.

13 እስመ ፡ ይቤ ። ist ein Zusatz des äthiop. Übersetzers zur Einleitung von Schriftstellen, wie es im Qērellos oft vorkommt (vgl. WeiQ III, 21f.). Das ወ vor ቃል steht nicht im griech. Text, aber so in der hier angeführten Schriftstelle Joh 1,14. Das እስመ in A ist die Übersetzung von *γάρ*.

14 Ungenaue Wiedergabe des griech. Textes von '*οὐ τροπὴν — θεότητα*'; folgendes '*εἰς ἀνθρωπότητα*' in Q ausgelassen, in A mit በተሰብእ ፡ (= bei der Menschwerdung) wiedergegeben; vgl. auch den entsprechenden Text im Anhang.

15 'sondern — an' nicht im griech. Text, war aber wohl so in der griech. Vorlage von Q, da auch A eine ähnliche Version bietet; vgl. auch den Anhang.

16 'Vollkommenheit' (= *τελειότητα*) aus dem griech. Text ergänzt. Der äthiop. Text ይሜሮ ፡ bis ዚአሁ ፡, der wegen des Anschlusses nicht genau den griech. Text wiedergibt, ist in A ausgefallen. Bei Auslassungen ist nicht klar, ob der Text in der Vorlage fehlte oder vom äthiop. Übersetzer wegen Übersetzungsschwierigkeiten oder aus tendenziösen Gründen ausgelassen wurde.

17 Statt '*παθόντα*' des griech. Textes bietet Q ተኰነነ ፡ = 'er wurde verurteilt'; A hat richtig: ወሐመ ፡ = 'und er litt.' '*ἐν σαρκί*' mit በሥጋሁ ፡ (= *ἐν σαρκὶ αὐτοῦ*) übersetzt, A hat genau: በሥጋ ፡.

18 '*τοῦ πατρός*' mit አቡሁ ፡ (= *τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*) wiedergegeben; vgl. Anmerkung 3.

19 Das '*πιστεύομεν*' im Variantenapparat bei K. Holl hat wohl im griech. Text gestanden. Es steht in allen äthiop. Versionen (vgl. auch den Anhang).

20 '*ἐν αὐτῷ*' ist in Q ausgefallen, in A durch ቦቱ ፡ wiedergegeben.

21 '*πνεῦμα παράκλητον*' nur mit ጰራቅሊጦስ ፡ übersetzt, *πνεῦμα* ist ausgefallen.

22 '*ἄκτιστον*' ist in Q ausgefallen, aber in A: ዘእንበለ ፡ ፍጥረት ። und im entsprechenden Text des Anhangs vorhanden.

23 Das '*καί*' nach '*ἐκπορευόμενον*' nicht in Q, wohl aber in A (vgl. auch den Anhang: die arab. und eine äthiop. Hs. bieten *καί*); '*καὶ πιστευόμενον*' fehlt in beiden äthiop. Versionen und ist als Dittographie zum folgenden '*πιστεύομεν*' im griech. Text zu streichen.

Versio textus ex ‘Ancorato’ Epiphanii sumpti (ms. H et J)

ነአምን ፡ በ፩ ፡ (አምላክ ፡ add. J.) እግዚአብሔር ፡ አብ ፡ አኀዜ ፡ ኵሉ ፡ ዓለም ፡ ዘያስተርኢ ፡ ወዘኢያስተርኢ ፡ ገባሬ ፡ ኵሉ ። ወበ፩ ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘውእቱ ፡ እምህላዌ ፡ አብ ፡ እግዚአብሔር ፡ እምእግዚአብሔር ፡ ወብርሃን ፡ ዘእምብርሃን ፡ እግዚአብሔር ፡ በአማን ፡ እምእግዚአብሔር ፡ ዘበአማን ፡ (በአማን ፡ J) ዘተወልደ ፡ ወኢተገብረ ፡ ኅቡረ ፡ ህላዌ ፡ ምስለ ፡ አብ ፡ ዘቦቱ ፡ ኵሉ ፡ ኮነ ፡ ዘበሰማይኒ ፡ ወዘበምድርኒ ፡ ዘያስተርኢ ፡ ወዘኢያስተርኢ ፡ ዘበእንቲአነ ፡ ለሰብእ ፡ ወበእንተ ፡ መድኀኒትነ ፡ (!) (መድኀኒትን ፡ J) ወረደ ፡ ወተሰብአ ፡ ዘውእቱ ፡ ተወልደ ፡ ፍጹመ ፡ እምቅድስት ፡ ማርያ ፡ (ማርያም ፡ J) ድንግል ፡ በመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ተሠገወ ፡ ዘውእቱ ፡ ፍጹም(!) ፡ (ፍጹመ ፡ J) ሰብእ ፡ ነሥአ ፡ ነፍሰ ፡ ወሥጋ ፡ ወሕሊና ፡ ወኵሎ ፡ ዘሰብእ ፡ ዘእንበለ ፡ ኃጢአት ፡ ወአኮ ፡ እምዘርአ ፡ ሰብእ ፡ ወኢከመ ፡ ዘላዕለ ፡ ሰብእ ፡ ኀደረ ፡ አላ ፡ ለሊሁ ፡ ሥጋ ፡ ገብረ ፡ ውኀደረ ፡ በአሐቲ ፡ ቅድስት ፡ ህላዌ ። ወአኮ ፡ ከመ ፡ በነቢያት ፡ አስተንፈሰ ፡ ወተናገረ ፡ አላ ፡ ፍጹመ ፡ ተሰብአ ፡ እስመ ፡ ቃል ፡ ሥጋ ፡ ኮነ ፡ ወኢተመይጠ ፡ ወኢተወለጠ ፡ መለኮቶ ፡ (መለኮቱ ፡ J) በተሰብአ ፡ አላ ፡ ምስለ ፡ መለኮቱ ፡ ነሥአ ፡ ፍጹመ ፡ ብእሴ ፡ እስመ ፡ ፩ ውእቱ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወአኮ ፡ ፪ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ እግዚእ ፡ ውእቱ ፡ ንጉሥ ፡ ወሐመ ፡ በሥጋ ፡ ወተንሥአ ፡ ወዐርገ ፡ ሰማያት ፡ (ሰማያት ፡ J) በውእቱ ፡ ሥጋ ፡ በስብሐት ፡ ወነበረ ፡ በየማነ ፡ አቡሁ ፡ ወይመጽእ ፡ በውእቱ ፡ ሥጋ ፡ በስብሐቲሁ ፡ ይኰንን ፡ ሕያዋነ ፡ ወምውታነ ። ወዘመንግሥቱ ፡ አልቦ ፡ ማኅለቅተ ። (ማኅለቅት ፡ J) ወነአምን ፡ በመንፈስኒ ፡ ቅዱስ ፡ ዘተነግረ ፡ በኦሪት ፡ ወተሰብከ ፡ በነቢያት ፡ ዘወረደ ፡ ውስተ ፡ ዮርዳኖስ ፡ ወይትናገር ፡ በሐዋርያት ፡ ወየኀድር ፡ ላዕለ ፡ ቅዱሳን ። ወከመዝ ፡ ነአምን ፡ ቦቱ ፡ እስመ ፡ (ከመ ፡ J) ውእቱ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ መንፈሰ ፡ እግዚአብሔር ፡ መንፈስ ፡ ፍጹም ፡ ጸራቅሊጦስ ፡ ዘእንበለ ፡ ፍጥረት ፡ ዘእምአብ ፡ ይወፅእ ፡ ወእምወልድ ፡ ይነሥእ ። ወነአምን ፡ በአሐቲ ፡ እንተ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወበአሐቲ ፡ ጥምቀት ፡ ንስሐ ፡ (!) (ለንስሓ ፡ J) ወበትንሣኤ ፡ ምውታን ፡ ወኵነኔ ፡ ጽድቅ ፡ ዘነፍስ ፡ ወሥጋ ፡ ወበመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ወሕይወት ፡ (ወሕይወተ ፡ J) ዘለዓለም ።

ወእለሰ ፡ ይብሉ ፡ ቦአመ ፡ ኢሀሎ ፡ ወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወእምዘ ፡ ኢሀሎ ፡ ኮነ ፡ (ኮኑ ፡ J) ወእለሰ ፡ (እለሰ ፡ J) ይብልዎ ፡ እምካልኣ ፡ ኃይል ፡ ወፍጥረት ፡ እለ ፡ (ወእለሰ ፡ J) ይብልዎ ፡ ውልጠተ ፡

pfängt[24]. Und[25] wir glauben an die eine Taufe zur Buße und an die Auferstehung der Toten und an das gerechte Gericht der Seele und des Leibes[26] und an das Himmelreich und das ewige Leben.

Und diejenigen, die sagen, daß der Sohn oder der Heilige Geist zu irgendeiner Zeit nicht existierte oder aus Nichtseiendem gemacht wurde[27] oder aus einer anderen Natur[28] oder aus einer anderen Wesenheit[29], die behaupten, der Sohn Gottes oder der Heilige Geist sei der Verwandlung und Veränderung [unterworfen], die [so] von ihm reden[30], die verfluchen wir[31], da diese [auch] die heilige[32], apostolische und katholische Kirche[33], unsere Mutter[34], verflucht. Und ebenso verfluchen wir die[35], welche nicht an die Auferstehung des Fleisches[36] glauben, und alle Irrtumer, die nicht aus dem rechten Glauben stammen.

Indem ihr nun so glaubt und die Gebote dieses Glaubens ausfuhrt, seid ihr in Christus[37].

---

[24] '*εἰς μίαν — ἐκκλησίαν καί*' nicht im Q, aber im A In A fehlt aber '*ἁγίαν καὶ ἀποστολικήν*' im arab. Text des Anhangs '*ἁγίαν*', so daß gegen die Auffassung von Kattenbusch 290 diese Beruhrung mit dem konstantinopolitanischen Symbol wegfallt.

[25] 'und' nicht im griech. Text.

[26] 'Seele und Leib' kann hier entsprechend dem griech. '*ψυχῶν καὶ σωμάτων*' kollektiv verstanden werden.

[27] '*ἐγένετο*' mit ተገብረ ፡ = 'er wurde gemacht' wiedergegeben, A hat genauer ኮነ ፡.

[28] ፍጥረት ፡ ist als Übersetzung von '*ὑποστάσεως*' zu werten, hier aber wohl im Sinne von '*φύσις (γενετή)*' aufzufassen.

[29] '*οὐσίας*' richtig mit dem Ausdruck ህላዌ ፡ in seiner ursprunglichen Bedeutung wiedergegeben. An der Nebeneinanderstellung '*ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*' = ፍጥረት ፡ — ህላዌ ፡ wird deutlich, daß beide Begriffe fur synonym angesehen wurden. In der griech. Vorlage des äthiop. Textes wurde vor '*οὐσίας*' das '*ἐξ ἑτέρας*' wiederholt. Der entsprechende Text in A 'aus einer anderen Kraft und Natur' ist moglicherweise tendenzios entstellt.

[30] '*τούτους*' also erweiternd mit እለ ፡ ይብልዎ ፡፡ wiedergegeben, A hat richtig: እሉንተ ፡.

[31] Die griech. Vorlage von Q und A hatte also '*ἀναθεματίζομεν*'; es stand also im ursprunglichen griech. Text und ware dort einzufugen.

[32] 'heilige' nicht im Griech.

[33] Der griech. Text hat die Reihenfolge : 'katholische und apostolische'.

[34] 'eure und unsere Mutter' haben der griech. Text und A.

[35] 'und ebenso verfluchen wir' setzt den Einschub '*ἀναθεματίζομεν*' oben (vgl. Anmerkung 31) voraus.

[36] Hier (in Q und A): ሥጋ ፡ (= *σαρκός* bzw. *σωμάτων*), im vorliegenden griech. Text: '*νεκρῶν*'.

[37] Der folgende griech. Passus, der nicht mehr Teil des Symbols ist, sondern aus dem Ankyrōtos stammt und sich auch in A findet, wurde auf diesen Satz in Q verkurzt.

(ውሉጠ ፡ J) ወሚጠተ ፡ ወምትሐተ ፡ ለወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወለመን ፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እሎንተ ፡ ናወግዝ ፡ እስመ ፡ እሎንተ ፡ ታወግዝ ፡ (ቅድስት ፡ add. J) እንተ ፡ ሐዋርያት ፡ እንተ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ እምነ ፡ ወእምክሙ ፡ ቅድስት ፡ (om. J) ቤተ ፡ ክርስቲያን ። ወካዕበ ፡ ናወግዝ ፡ እለ ፡ ኢየአ ምኑ ፡ ትንሣኤ ፡ ሥጋ ፡ ወኵሎ ፡ ዕልወታተ ፡ ዘነኪር ፡ እምርትዕት ፡ ሃይ ማኖት ።

ወ(om. J)አንትሙሰ ፡ ወውሉድክሙ ፡ ብፁዓን ፡ አንትሙ ፡ እንዘ ፡ ተ አምኑ ፡ ከመዝ ፡ ወዘዛቲ ፡ ሃይማኖት ፡ አጽንዑ ፡ እስመ ፡ ከመዝ ፡ ንጹ ሊ ፡ በኵሉ ፡ ጊዜ ፡ ኦፍቁራንየ ፡ (...የ ፡ om. J) ከመ ፡ ትረክቡ ፡ (ትር ከቡ ፡ J) መክፈልተ ፡ ወርስተ ፡ ውስተ ፡ ዛቲ ፡ ሃይማኖት ፡ ወበርስተ ፡ ትእዛዛቲሃ ። ወጸልዩ ፡ በእንቲአነ ፡ አንትሙሂ ፡ ወኵሉ ፡ ዘከመዝ ፡ የአ ምን ፡ (የአምኑ ፡ J) ወየአቅብ ፡ (ወየአቅቡ ፡ J) ትእዛዘ ፡ ለእግዚአብሔ ር ፡ በክርስቶስ ፡ ኢየሱስ ። ዘቦቱ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ፡ ስብሐት ፡ ምስለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ἀοράτων τε καὶ ὁρατῶν ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ Θεοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, τουτέστι γεννηθέντα τελείως ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου, ἐνανθρωπήσαντα, τουτέστι τέλειον ἄνθρωπον λαβόντα, ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ νοῦν καὶ πάντα, εἴ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, χωρὶς ἁμαρτίας, οὐκ ἀπὸ σπέρματος ἀνδρὸς, οὐδὲ ἐν ἀνθρώπῳ [γεγονότα], ἀλλ' εἰς ἑαυτὸν σάρκα ἀναπλάσαντα εἰς μίαν ἁγίαν ἑνότητα· οὐ καθάπερ ἐν προφήταις ἐνέπνευσέ τε καὶ ἐλάλησε καὶ ἐνήργησεν, ἀλλὰ τελείως ἐνανθρωπήσαντα « ὁ γὰρ λόγος σὰρξ ἐγένετο », οὐ τροπὴν ὑποστὰς οὐδὲ μεταβαλὼν τὴν ἑαυτοῦ θεότητα εἰς ἀνθρωπότητα, εἰς μίαν δὲ συνενώσας ἑαυτοῦ ἁγίαν τελειότητά τε καὶ θεότητα· εἷς γάρ ἐστι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ οὐ δύο, ὁ αὐτὸς θεός, ὁ αὐτὸς κύριος, ὁ αὐτὸς βασιλεύς, παθόντα δὲ τὸν αὐτὸν ἐν σαρκί, καὶ ἀναστάντα καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι, ἐνδόξως καθίσαντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ἐρχόμενον ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα [πιστεύομεν], τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ κηρῦξαν ἐν τοῖς προφήταις καὶ καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, λαλοῦν ἐν ἀποστόλοις, οἰκοῦν ἐν ἁγίοις· οὕτως δὲ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ, ὅτι ἐστὶ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα Θεοῦ, πνεῦμα τέλειον, πνεῦμα παράκλητον, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον καὶ πιστευόμενον·

Πιστεύομεν εἰς μίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας, καὶ εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ κρίσιν δικαίαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον·

Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱὸς ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας εἶναι τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἢ τὸ ἅγιον πνεῦμα, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία, ἡ μήτηρ ὑμῶν τε καὶ ἡμῶν· καὶ πάλιν ἀναθεματίζομεν τοὺς μὴ ὁμολογοῦντας ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ πάσας τὰς αἱρέσεις τὰς μὴ ἐκ ταύτης τῆς ὀρθῆς πίστεως οὔσας·

Ὑμῶν δὲ καὶ τῶν ἡμῶν τέκνων, μακαριώτατοι, οὕτως πιστευόντων, καὶ γὰρ ἐκ ταύτης τῆς πίστεως ἐντολὰς ἐπιτελούντων, ἐλπίζομεν ὑπερεύχεσθαι ἡμῶν πάντοτε ἔχειν μερίδα καὶ κλῆρον ἐν τῇ αὐτῇ πίστει, καὶ ἐν τῷ κλήρῳ τῶν αὐτῆς ἐντολῶν· καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἡμῶν ὑμεῖς τε καὶ πᾶς ὁ οὕτως πιστεύων, καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φυλάττων, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν· δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ δόξα σὺν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· Ἀμήν.

በእንተ ፡ ሃይማኖቱ ፡ ለቅዱስ ፡ ጎሪጎሪዮስ [1] ፡
ጳጳስ ፡ ዘኔዎቄሰሪያ [2] ፡ ሀገር ፡ በእንተ ፡
ሃይማኖቱ [3] ፡ ክሥተት [4] ፡ ሎቱ ።

አሐዱ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቀዳሚ [5] ፡ ወወላዲ [6] ፡ ቃል ፡ ሕያው ፡ ወዘጥበ
ብ ፡ ዘሀለው [7] ፡ ወዘጎይል ፡ ወዘአርአያ ፡ ዘሀለው ፡ ፍጹም [8] ፡ ዘፍጹም [9] ፡
ወላዲ [10] ፡ አበ ፡ ወልድ [11] ፡ ዋሕድ ።

ወአሐዱ ፡ እግዚእ ፡ ባሕቲቱ ፡ እምባሕቲቱ [12] ፡ እግዚአብሔር ፡ እም
እግዚአብሔር [13] ፡ አርአያ ፡ ዘሀላዌ ፡ አቡሁ ፡ ወአምሳለ ፡ እግዚአብሔር ፡
ዘምስለ [14] ፡ አቡሁ ፡ ገባሪ ፡ ቃል ፡ ወለኵሉ [15] ፡ ህለዌ ፡ ዘሀለው ፡ ገባሪ ፡
ጥበብ ፡ ለኵሉ [16] ፡ ዘሀለው ፡ አንተ [17] ፡ ትእኅዝ ፡ ወጎያል ፡ አንተ [18] ፡ ለ
ኵሉ [19] ፡ ፍጥረት ፡ ገባሪ ፡ ወልድ ፡ ዘበ ፡ አማን ፡ እምዘ [20] ፡ በአማን ፡
አብ ፡ ዘኢያስተርኢ ፡ እምዘ ፡ ኢያስተርኢ ፡ ዘኢይመውት ፡ እምዘ ፡ ኢ
ይመውት ፡ ዘሀለው ፡ ለዝላፉ ፡ እምዘሀለው [21] ፡ ለዝላፉ [21] ።

ወአሐዱ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፍጹም ፡ ፍጹም [22] ፡ ሕይወት [23] ፡ ዘሕያዋ
ን ፡ ቅድሳት [24] ፡ ወነቅዐ ፡ ቅድሳት [25] ፡ ዘቅድሳት [26] ፡ ወሃቢ [27] ፡ ዘበ
ቱ [28] ፡ እግዚአብሔር [29] ፡ ዲበ ፡ ኵሉ ፡ እለ ፡ የአምኑ ፡ ወላዕለ ፡ ኵሉ [30] ፡
ወወልድ [31] ፡ በኵሉ [32] ።

ሥላሴ ፡ ፍጽምት [33] ፡ እንተ ፡ በስብሓት ፡ ወበህላዌ ፡ እንተ ፡ ኢትት
ከፈል ፡ ወኢትትነከር [34] ።

ወአልቦ ፡ ወኢምንት [35] ፡ ፍጡረ [36] ፡ ውስተ ፡ ሥላሴ ፡ ወኢለአኪ [37] ፡

---

[1] ግሪጎሪስ ፡ H; ጊዮርጊስ ፡ V; ጎርጎርዮስ ፡ cet. mss. sine Y. — [2] ዘኔዎቄሪያ ፡ H; ዘኒዎቂርያ ፡ W; ዘኔዎቄርያ ፡ KR; ዘኒዮቂሳርያ ፡ BJ; ዘአዎቂሳርያ ፡ S; ዘቂሣርያ ፡ V; ዘቂሳርያ ፡ AQ; ዘቂሳርያስ ፡ T; ጳጳስ ፡ ዘእምቂሳርያ ፡ add. R. (fere erasum) — [3] ሃይማኖት ፡ AKQSTVW; ርትዕት ፡ add. Q. — [4] ክሥታት ፡ S; ክሥተተ ፡ BVW; ከሥተተ ፡ H; ከሥተት ፡ (vel ክሥተት) ፡ RY. — [5] ቀዳማይ ፡ BJR; ቀዳማዊ ፡ AQTV. — [6] ወልድ ፡ BK. — [7] om. K. — [8] ወዘፍጹም ፡ T. — [9] om. J; ወዘፍጹም ፡ B; ዘእምፍጹም ፡ AQSTVW. — [10] ወልደ ፡ W. — [11] ወወልድ ፡ BJV. — [12] ዘእምባሕቲቱ ፡ KRSV. — [13] ዘእምእግዚአብሔር ፡ AQV. — [14] ምስለ ፡ AJQTV. — [15] ወኵሉ ፡ J. — [16] ዘኵሉ ፡ R. — [17] አንተ ፡ ABRTW. — [18] እንተ ፡ AQTW. — [19] ዘኵሉ ፡ R. — [20] ወእንዘ ፡ H. — [21] om. V (Haplogr.). — [22] om. BR; እምፍጹም ፡ JW; Y per corr.; ዘእምፍጹም ፡ AKQSTV. — [23] ሕይወተ ፡ B. — [24] om. K; ቅድስት ፡ ABH; ቅዱሳት ፡ V. — [25] ቅድስት ፡ B; ቅዱሳት ፡ V. — [26] ዘቅዱሳት ፡ B; ቅድሳተ ፡ J; ለቅዱሳን ፡ AQV; ለቅዱሳን ፡ ቅድሳተ ፡ W. — [27] ወህቤ ፡ V; ውኂቦ ፡ S; ጥበብ ፡ K. — [28] ዘበ ፡ T; ዘ ፡ V. — [29] እምእግ
ዚአብሔር ፡ V. — [30] om W. — [31] ወልድ ፡ KRSV. — [32] ለኵሉ ፡ T. — [33] ፍጽምተ ፡ B. — [34] ወኢት
ትነገር ፡ JTW; Y per corr. — [35] ምንት ፡ JKVW. — [36] ፍጡር ፡ AJKQRTVW; Y per corr. — [37] ወኢተለአኪ ፡ AJKQRTW.

ÜBER DEN GLAUBEN DES HEILIGEN GREGORIOS, DES BISCHOFS DER STADT NEOKAISAREIA, ÜBER SEINEN GLAUBEN, DIE OFFENBARUNG AN IHN[1]

Ein Gott, Ursprung und Vater[2] des lebendigen Wortes und der existierenden Weisheit und der Kraft und des [immer] seienden[3] Bildes, Vollkommener, des Vollkommenen Erzeuger, Vater[4] des eingeborenen Sohnes.

Und ein Herr, Einziger aus dem Einzigen, Gott von Gott, 'Gestalt des Wesens seines Vaters, Abbild Gottes'[5], das 'mit seinem Vater'[6] schöpferische Wort 'und Erschaffer aller existierenden Wesen'[7], Weisheit, die alles Existierende erfaßt, und Kraft, die die gesamte Schöpfung schafft, wahrer Sohn vom wahren Vater, Unsichtbarer vom Unsichtbaren[8], Unsterblicher vom Unsterblichen, Ewiger vom Ewigen.

Und ein vollkommener[9] Heiliger Geist, vollkommenes Leben der Lebendigen, 'Heiligkeit und Quelle der Heiligkeit'[10], Verleiher der Heiligkeit,

---

[1] Der griech. Titel des Symbols lautet: *Ἔκθεσις πίστεως κατὰ ἀποκάλυψιν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας*. Vgl. auch die im Variantenapparat des ACO-Textes angefuhrten, längeren Titelangaben in einigen griech. Hss. C. P. Caspari fuhrt in seiner Ausgabe des griech. Textes und der beiden altlateinischen Übersetzungen keinen Titel an; vgl. Caspari, Quellen 10 und 15f.

[2] Der äth. Text wurde nach dem griech. Text und den lat. Übersetzungen von ወወልድ : in ወወላዲ : verbessert, obwohl alle zwolf Hss. ወወልድ : bieten.

[3] ዘሀሎ : mit 'immer seiend' wiedergegeben, da hier '*ἀιδίου*' in der griech. Vorlage steht. Die lat. Version 'propriae' scheint einer griech. Lesart *ἰδίου* zu folgen (siehe auch den Variantenapparat des ACO-Textes).

[4] Der ath. Text wurde nach dem griech. Text und den lat. Übersetzungen von አብ : das alle Hss. bieten, in አበ : verbessert.

[5] '*χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν θεότητος*' (vgl. auch Hebr 1,3; 2 Kor 4,4 und Kol 1,15) im äth. Text wie in der angefuhrten lat. Übersetzung erweitert wiedergegeben.

[6] 'mit seinem Vater' = Erweiterung, die nur der ath. Text aufweist.

[7] Nicht im griech. Text, aber in der angefuhrten lat. Übersetzung.

[8] Der griech. Text und die lat. Übersetzungen haben noch: 'Unverganglicher vom Unvergänglichen', was im ath. Text ausgefallen ist.

[9] Nur das Wort 'vollkommener' — hier '*τελείου*' als '*τέλειον*' gelesen — ist von dem folgenden griech. Text »*ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνός, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις, εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου*« in der äth. wie in der angefuhrten lat. Übersetzung stehengeblieben. Die lat. Übersetzung Rufins geht aber mit dem griech. Text parallel.

[10] '*αἰτία*' ist im ath. wie im angefuhrten lat. Text ausgefallen; statt dem einzigen Wort '*ἁγιότης*' hatten der angefuhrte lat. und äth. Text wohl als Vorlage: '*ἁγιότης, ἁγιότητος πηγή*'. In einigen griech. Hss. taucht hier '*πηγὴ ἁγία*' auf (vgl. den Variantenapparat des ACO-Textes sowie der Textausgabe Casparis, Quellen 13).

ወአልቦ [38] ፡ ዘቦአ ፡ ዘቀዳሚ [39] ፡ ኢሀሎ ፡ ወድኅረ ፡ ቦአ ፡ እስመ ፡ አል ቦ ፡ ዘኀጸጸ [40] ፡ ወልድ ፡ እምአብ [41] ፡ ወኢኀጸጸ [42] ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ለወልድ [43] ፡ ወኢይትዌሰክ [44] ፡ እምአሓዱ ፡ ዲበ ፡ ክልኤ ፡ ወኢእምክል ኤ [45] ፡ ውስተ ፡ ሠለስቱ ፡ አላ ፡ እንተ ፡ ኢትትመየጥ ፡ ወኢትትበዐድ ፡ ወኢትትዌሰክ ፡ ይእቲመ [46] ፡ ሥላሴ ፡ ይእቲ ፡ ለወትር ፡ ወለዝላፉ ።

ወይነግሩሰ ፡ ከመ ፡ አስተርአየቶ ፡ ለዝ ፡ ብፁዕ ፡ ጳጳስ ፡ ቅድስት ፡ ወ ላዲተ [47] ፡ አምላክ ፡ ማርያ [48] ፡ ወቅዱስ ፡ ዮሐንስ ፡ ወንጌላዊ ፡ ወበትእ ዛዘ ፡ ዚአሃ [49] ፡ ነገሮ [50] ፡ ዮሐንስ [51] ፡ ቅዱስ [52] ፡ ዘበ [52] ፡ እንተ [52] ፡ ወ ሃቢተ ፡ ሕይወት ፡ ሥላሴ ፡ ዛቲ ፡ ሃይማኖት ፡ መድኀኒት ፡ አማን [53] ፡ ዓ ቢይ [54] ፡ ምሥጢር ።

Ἔκθεσις πίστεως
κατὰ ἀποκάλυψιν Γρηγορίου ἐπισκόπου
Νεοκαισαρείας

Εἷς θεὸς πατὴρ λόγου ζῶντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος ἀιδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, πατὴρ υἱοῦ μονογενοῦς · εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀίδιος ἀιδίου · ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνός, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις, εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία, ἁγιότης ἁγιασμοῦ χορηγός, ἐν ὧι φανεροῦται θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων · τριὰς τελεία δόξη, καὶ ἀιδιότητι καὶ βασιλείαι, μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη · οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῆι τριάδι οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν, οὔτε οὖν ἐνέλιπέν ποτε υἱὸς πατρὶ οὔτε υἱῶι πνεῦμα, ἀλλὰ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί.

---

[38] አልቦ ፡ V. — [39] ቀዳሚ ፡ K. — [40] ዘአኀፀፀ ፡ H; ዘሐፀ ፡ AJKQRTVW. — [41] om. K. — [42] ወኢሐፀ ፡ AJKQRTVW. — [43] እምወልድ ፡ AJQTVW; R(?)Y per corr. — [44] ወኢይትወሰክ ፡ T. — [45] ወእም ፪ ፡ TV. — [46] ይእቲ ፡ J. — [47] ወወላዲተ ፡ H. — [48] ማርያም ፡ omnes mss. sine HS. — [49] ዚአሁ ፡ K. — [50] ነጊሮ ፡ HS. — [51] om. ATV. — [52] በእንተ ፡ V. — [53] om. J. — [54] ወዐቢይ ፡ JVW; ዐባይ ፡ K.

durch den Gott[11] in allen Gläubigen[12] und über allen und [durch den] der Sohn[13] in in allen ist[14]:

Die in Herrlichkeit und Wesen[15] vollkommene Dreifaltigkeit, die unteilbare und unveränderliche.

Und nicht gibt es irgendetwas Geschaffenes in der Dreifaltigkeit, weder etwas Dienendes noch etwas Hinzugekommenes, das vorher nicht da war und später kam[16]; denn der Sohn ist nicht geringer als der Vater, auch ist der Heilige Geist nicht geringer als der Sohn. 'Auch findet keine Erweiterung von einer zu zwei und von zwei zu drei [Personen] statt'[17], sondern unwandelbar und unveränderlich und unvermehrbar[18] ist dieselbe Dreifaltigkeit für immer und ewig[19].

Und es wird aber erzählt, daß diesem seligen Bischof die heilige Gottesgebärerin Maria und der heilige Evangelist Johannes erschienen seien. Und auf ihr Geheiß habe ihm der heilige Johannes das über die lebensspendende Dreifaltigkeit erzählt. Dieser Glaube ist wahrhafte Erlösung, ein großes Geheimnis[20].

---

[11] '*ὁ πατήρ*' in den lat. Übersetzungen und im äth. Text ausgefallen.

[12] 'Gläubigen' = Zusatz in der angeführten lat. Übersetzung und im äth. Text.

[13] '*θεὸς ὁ υἱός*' im griech. Text, dagegen nur 'Filius' in den lat. Übersetzungen.

[14] Im Griech.: '*φανεροῦται*', nur in Rufins lat. Übersetzung steht dafür 'cognoscitur'.

[15] Der äth. Übersetzer hatte wohl nur '*ἰδιότητι*' in seiner griech. Vorlage. Das folgende '*καὶ βασιλείαι*' ist auch im äth. Text ausgefallen.

[16] Der vorliegende Text ist in der angeführten lat. Übersetzung geringfügig erweitert.

[17] Dieser Zusatz findet sich auch in einigen griech. Hss. (vgl. den Variantenapparat des ACO-Textes): »*οὔτε ηὐξήθη μονὰς εἰς δυάδα οὔτε δυὰς εἰς τριάδα*«.

[18] 'und unvermehrbar' = Zusatz, den nur der äth. Text aufweist.

[19] '*ἀεί*' (= semper) im äth. Text mit den zwei Worten ለወትር ፡ ወለዝላፉ ፡ wiedergegeben.

[20] Die abschließende Entstehungslegende des vorliegenden Glaubenssymbols bietet der äth. Text in verkürzter Form; sie ist der 'Vita Gregorii Thaumaturgi' entnommen (vgl. PG 46, 909-12). Auch haben zwei griech. Hss. (siehe den Variantenapparat des ACO-Textes) im Titel des Symbols eine ähnliche Nachricht; so hat z.B. die Hs. Y: *ἔκθεσις πίστεως ἣν ὁ ἅγιος θεῖος εὐαγγελιστὴς καὶ θεολόγος ἰωάννης κατ' ἐπιστροφὴν τῆς παναγίας θ̄κ̄ου τῷ ἁγίῳ γρηγορίῳ τῷ θαυματουργῷ ὑπηγόρευσεν.*

Unus Deus, principium et pater verbi viventis, sapientiae existentis et virtutis et imaginis propriae, perfectus perfecti genitor, pater filii unigeniti;

et unus Dominus ex uno, Deus de Deo, figura substantiae patris, imago Dei, deus verbum vividum et totius substantiae opifex, sapientia continens omnia, qua existunt, et virtus totius creaturae creatrix, Filius verus de Patre vero, invisibilis de invisibili, incorruptibilis de incorruptibili, immortalis de immortali et sempiternus de sempiterno;

et unus Spiritus Sanctus perfectus, perfecta vita viventium, sanctitas et fons sanctitatis et sanctificationis ministrator, per quem Deus in omnes credentes et super omnes, et Filius, qui per omnes,

trinitas perfecta, gloria et regnum sempiternum, individuum et inalienabile.

Neque igitur creatum aliquid et servum seu famulum in trinitate neque adventitium vel subintroductum, tanquam quod ante non exstiterit et novissimum subintraverit; neque enim defuit aliquando Filius Patri, aut Filio Spiritus sanctus, sed immutabilis et inconvertibilis haec eadem trinitas semper.

Anhang

In der Überlieferung des Hāymānota abaw, eines Florilegiums von patristischen Texten und Textauszügen zur Trinitäts- und Inkarnationslehre, das im 16. Jh. aus dem um das Jahr 1078 datierten arabischen I'tirāf al-abā' (= Bekenntnis der Väter) ins Äthiopische übersetzt wurde, findet sich auch das Glaubenssymbol des Epiphanios, das aber besonders in seinem Anfang (*θεὸν ἐκ θεοῦ — σαρκωθέντα* fällt aus) verkürzt ist und auch sonst nicht wörtlich, mit einigen seltsamen Lesarten und ohne die abschließenden Anathematismen ist. Der arabische Text geht sicher auf eine schlechte griechische Vorlage zurück, was aus dem Charakter des Florilegs zu erklären ist. Diese arabische und äthiopische Textversion des Glaubenssymbols kommt für einen kritischen Vergleich mit dem griechischen Text nur in zweiter Linie in Betracht. Trotzdem soll hier der arabische Text nach der Handschrift Paris. ar. Nr. 183, fol. 113v-114r der Bibliothèque Nationale zu Paris und der äthiopische Text nach der Handschrift Ṭānāsee 50, fol. 99r geboten werden. Dazu wird die Handschrift Ṭānāsee 11 (Abkürzung : T 11), fol. 50r verglichen und in den wichtigsten abweichenden Lesarten vermerkt (zur Beschreibung dieser Hss. vgl. VOHD XX 1, 110-14 und 196-98).

نؤمن باله واحد الأب ضابط الكل خالق كلما يرى وكلما لا يرى ورب واحد يسوع المسيح بن الله الوحيد المولود من الأب الذى هو من جوهر الأب [ولد من جوهر الأب] و ولد كاملا من مريم العذرى المقدسة ومن الروح القدس و صار إنسانا كاملا بنفس وجسد وعقل وكل ما للانسان ما خلا الخطيئة. ليس هو من زريعة رجل ولا سكن فيه مثل رجل بل هو خلق له جسدا وحده واوصله به بوحدانية مقد سة. ليس مثل الأنبياء الذين نفخ فيهم و تكلم فيهم بل صار انسانا كاملا «الكلمة صار جسدا» و لم يتغير و لم تنتقل لاهوتيته الى ناسوتيته صير كماليته المقدسة بنور مع لاهوتيته واحد هو سيدنا يسوع المسيح هو الرب هو الملك هو الذى مات بالجسد و انبعث و صعد الى السموات بهذا الجسد و ياتى ايضا بهذا الجسد ليدين الأ حياء و الأموات و ليس لملكه انقضاء.

و نؤمن بالروح القدس الناطق فى الناموس المبشر فى الانبياء الذى نزل على الأردن و تكلم فى الرسل و سكن فى القديسين. و نؤمن به إنه باقى روح قدس تام بارقليط غير مخلوق ينبثق من الأب و يأخذ من الابن و نعترف بكنيسة واحدة جامعة رسولية و معمودية واحدة للتوبة و قيامة واحدة للموتى ووحدانية لأنفسنا و اجسادنا و ملكوت السموات و حياة ابدية.

ነአምን ፡ በአሐዱ ፡ አምላክ ፡ አብ ፡ አኀዜ ፡ ኵሉ ፡ ዓለም [1] ፡ ወገባሬ ፡ ኵሉ ፡ ዘያስተርኢ ፡ ወኵሉ ፡ ዘኢያስተርኢ ። ወነአምን ፡ በ ፩ እግዚእ ነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዋሕድ ፡ ዘተወልደ ፡ እምአብ ፡ ቅድመ ፡ እምህላዌሁ [2] ፡ ወተወልደ ፡ እምእግዝእትነ ፡ ቅድስት ፡ ድንግል ፡ ማርያም ፡ በደኀሪ [3] ፡ መዋዕል [3] ፡ ዘእመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወኮነ ፡ ፍጹመ ፡ ብእሴ ፡ ዘቦቱ ፡ ነፍስ ፡ ወሥጋ ፡ ወልቡና ፡ ወኵሉ ፡ ዘቦቱ ፡ ለ ሰብእ ፡ ዘእንበለ ፡ ኃጢአት ፡ አኮ [4] ፡ ውእቱ [4] ፡ እምዘርአ ፡ ብእሲ ፡ ወ ኢኀደረ ፡ ውስቴቱ ፡ ዘከመ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ አላ ፡ ለሊሁ ፡ ነሥአ ፡ ሎ ቱ ፡ ሥጋ ፡ ለባሕቲቱ ፡ ወአስተፃመሮ ፡ በተዋሕዶ ፡ አኮ ፡ ከመ ፡ ኵሎ ሙ ፡ ነቢያት ፡ ዘነፍሐ ፡ ቦሙ ፡ ወተናገረ ፡ ውስቴቶሙ ፡ አላ ፡ ኮነ ፡ ሰ

---

[1] Om. T. 11.
[2] **በደኀሪ ፡ መዋዕል** ፡ add. T. 11.
[3] Om. T. 11.
[4] Om. T. 11.

ብአ ፡ ፍጹመ ፡ ቃል ፡ ሥጋ ፡ ኮነ ፡ ወኢተወለጠ ፡ ወኢያፍለሰ ፡ መለኮ
ቶ ፡ ኀበ ፡ ከዊነ ፡ ትስብእት ፡ ረሰየ ፡ ፍጻሜሁ ፡ ቅድስት ፡ በብርሃን ፡ ም
ስለ ፡ መለኮት ፡ ፩ ውእቱ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ውእቱ ፡ እግ
ዚእ ፡ ውእቱ ፡ ንጉሥ ፡ ውእቱ ፡ ዘሞተ ፡ በሥጋ ፡ ወተንሥአ ፡ ወዓርገ ፡
ውስተ ፡ ሰማያት ፡ በዝንቱ ፡ ፩ ሥጋ ፡ ወካዕበ ፡ ይመጽእ ፡ በዝንቱ ፡ ፩
ሥጋ ፡ ከመ ፡ ይኩንን ፡ ሕያዋነ ፡ ወሙታነ ። ወነአምን ፡ በመንፈስ ፡ ቅ
ዱስ ፡ ነባቢ ፡ በውስተ ፡ ሕግ ፡ ወሰባኪ ፡ በነቢያት ፡ ዘወረደ ፡ በዮርዳኖ
ስ ፡ ወተናገረ ፡ በሐዋርያት ፡ ወኃደረ ፡ በቅዱሳን ፡ ወነአምን ፡ ቦቱ ፡ ከ
መ ፡ ውእቱ ፡ ህላዌ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፍጹም ፡ ጸራቅሊጦስ ፡ ዘኢተፈ
ጥረ ፡ ዘሠረፀ ፡ እምአብ ፡ ወነሥአ [5] ፡ እምወልድ ። ወነአምን ፡ በአሐቲ [6] ፡
ጥምቀት [6] ፡ ለንስሓ [6] ፡ ወአሐቲ [7] ፡ ቅድስት [7] ፡ ቤተ [7] ፡ ክርስቲያን [7] ፡ ጉ
ባዔ [7] ፡ እንተ [7] ፡ ሐዋርያት [7] ፡ ወአሐቲ ፡ ትንሣኤ ፡ ምውታን ፡ ወተዋ
ሕዶተ ፡ ነፍስነ ፡ ወሥጋነ ፡ ወመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ወሕይወተ ፡ ዘለ
ዓለም ።

---

[5] ዘነሥአ ፡ T. 11.

[6-7] Verso ordine : T. 11.

Die Lehre des Jakob von Edessa vom Fall des Teufels *

von

Lorenz Schlimme

Einleitung

1. *Altes Testament*

Das Alte Testament nennt ihn שטן[1], und das wenige, was von ihm berichtet wird[2], ist noch weitgehend frei von dem späteren metaphysischen Dualismus und dem Zusammenhang mit der Sünde, dem Bösen und dem Tod. Bei Hiob[3] begegnet er inmitten der בני האלהים des himmlischen Hofstaates Gottes als gerichtlicher Verkläger und himmlischer Staatsanwalt mit der besonderen Funktion, die Erde zu durchstreifen und auf die Menschen achtzugeben[4]. Auch ist der Satan hier keineswegs schon der »Versucher zum Bösen«, sondern erscheint vielmehr »als Veranlasser des Versuchs«[5]. Denn im Grunde genommen ist Gott selbst es, der Hiob prüft, da er ja dem Teufel die Befugnis gibt, gegen Hiob vorzugehen[6]. So erscheint der Teufel bei Hiob, wenn auch letztlich als geistiger Urheber fungierend, als ein Jahwe völlig gehorsames und nur im Einverständnis mit ihm handelndes, botenähnliches Ausführungsorgan des göttlichen Ratschlusses[7]; allerdings mit Kompetenzen, die den juristischen Aufgabenbereich eines gerichtlichen Verklägers faktisch weit überschreiten, denn »die ihm von

---

* Dieser Aufsatz wurde in seiner ursprünglichen Fassung Herrn Prof. Lic. Dr. Werner Strothmann gewidmet.

[1] Zur Wortbildung und zur Etymologie von שטן vgl. G. v. Rad, Art.: διάβολος, in: ThW II, S. 71.

[2] Hi 1,7; 2,1 u. ö.; Sach 3,1; 1 Chr 21,1. Vgl. auch G. v. Rad, aaO, S. 71-74.

[3] Hi 1,6ff.; 2,1ff.

[4] Vgl. G. v. Rad, aaO, S. 72.

[5] G. Roskoff, Geschichte des Teufels, Bd I, Aalen 1967 (= Neudruck der Ausgabe, Leipzig, 1869), S. 188.

[6] Vgl. G. v. Rad, aaO, S. 72.

[7] Vgl. G. Roskoff, aaO, S. 187.189. Vgl. auch G. Widengren, Religionsphänomenologie, Berlin, 1969, S. 143.

Jahwe zugesprochene Verfügungsgewalt erstreckt sich über die lebensfeindlichen Mächte : Krankheit, böse Naturgewalten, Raub usw«[8].

Die weitere theologische Entwicklung der alttestamentlichen Satansvorstellung wird meist so gesehen[9], daß ausgehend von einer ursprünglichen Wesenszugehörigkeit des Bösen zu Jahwe selbst[10], über eine teilweise Delegierung des bösen Prinzips in Form einer Übertragung der geistigen Urheberschaft an einen gehorsamen Opponenten[11] sich allmählich ein Loslösungsprozeß abzeichnet, der das Böse nicht mehr unmittelbar auf Jahwe selbst, sondern auf einen mehr oder weniger von ihm unabhängigen Widerpart zurückführt[12]. So erscheint in dem vierten Nachtgesicht des Sacharja[13] das 'böse Wesen' des Satans schon weitaus differenzierter[14]. Aus dem Zweifel säenden Verkläger bei Hiob, auf Grund dessen Einspruchs — um in der juristischen Terminologie zu bleiben — Gottes Zulassung des Beweisgangs erfolgte, ist hier ein dem Engel des Herrn gegenüberstehender Ankläger geworden, dessen Einspruch zurückgewiesen wird.

Dritte Stelle und 'locus classicus'[15] für die Entwicklung der alttestamentlichen Satansvorstellung ist 1 Chr 21,1. Ein Vergleich mit 2 Sam 24,1 führt mitten hinein in die Wandlung des Teufelverständnisses : Die anstößige Aussage, daß David von Jahwe zu der Sünde der Volkszählung verführt worden war, mochte der spätere Chronist nicht mehr aufrechterhalten. Er setzte 'Satan' an Jahwes Stelle und schuf damit einen relativ autarken und souveränen Widerpart Gottes und Urheber des Bösen[16].

2. *Neues Testament*

Die neutestamentliche Satansvorstellung ist im wesentlichen durch einen absoluten Antagonismus Gott — Teufel bestimmt, dem die in Jesu Leben

---

[8] G. v. Rad, aaO, S. 72.

[9] Vgl. hierzu G. Widengren, aaO, S. 143; G. v. Rad, aaO, S. 71-74; G. Roskoff, aaO, S. 187f.

[10] ZB 1 Sam 16,14ff.; Am 3,6; Jes 45,7.

[11] Vgl. Hi 1,6ff. und 2,1ff. 'Gehorsamer Opponent': damit ist der *Widerspruch* bezeichnet, der für diese Zwischenstufe in der Entwicklung der alttestamentlichen Satansvorstellung charakteristisch ist.

[12] Vgl. G Widengren, aaO, S. 143.

[13] Sach 3,1ff.

[14] Vgl. G. Widengren, aaO, S. 143.

[15] Vgl. G. Widengren, ebd.

[16] Von einem metaphysischen Dualismus kann freilich auch hier noch keine Rede sein, denn das widerliefe völlig der theologischen Intention des chronistischen Geschichtswerks, vgl. dazu G. v. Rad, aaO, S. 73.

und Leiden anbrechend-gegenwärtige Gottesherrschaft gegenübersteht[17]. Der Satan, dem Wesen nach Lüge und Sünde[18], ist der Fürst dieser Welt[19], dem für seine Herrschaft und verderbenbringende Macht die Dämonen zu Diensten stehen[20]. Diese absolute Verfügungsgewalt des Satan über die Menschen, aus der sich diese mit eigener Kraft nicht befreien können[21], ist erst durch Christus, der in Wort und Tat die Gottesherrschaft brachte, zunichte gemacht worden. Indem dieser die Kranken heilt und die Dämonen austreibt, bricht er entscheidend in das Reich des Teufels ein[22] und hat ihn prinzipiell bereits überwunden. Obwohl nun aber Jesus den Teufel schon »wie einen Blitz vom Himmel fallen sah«[23], hat dieser auf Erden doch noch eine »kleine Frist«[24], während der er der durch ihren Glauben im Machtbereich des Herrn stehenden und damit seiner Verfügungsgewalt enthobenen Gemeinde noch zusetzen kann: Der Apostel Paulus sieht sich durch ihn behindert[25]. Er nimmt das in den Gemeinden nicht festgegründete Gotteswort wieder fort[26], bringt Verfolgungen und Versuchungen über die Christen[27] und wird in den letzten Tagen sogar den Antichristen in seine Dienste stellen[28]. »Für die Zeit des tausendjährigen Reiches wird der Satan gebunden, um danach im letzten Ansturm frei und dann im Feuermeer gerichtet zu werden«[29].

3. *Kirchenväter und Lehrer*

Betrachtet man diese satanologischen Vorstellungen und Zeugnisse der Schriften des Alten und des Neuen Testaments, so fällt vor allem eins auf: Es wird zwar eine Menge über das Wesen und das Wirken des Teufels berichtet, aber an keiner Stelle der Schrift werden nähere Angaben bezüglich seiner Herkunft gemacht. Die Existenz Satans und dieser selbst in seinem Wesen und Wirken werden mehr oder weniger selbstverständlich

---

[17] Vgl. F. Horst, Art.: Teufel, in: RGG, 3. Aufl., Bd VI, Sp. 706; W. Foerster, Art.: διάβολος, in: ThW II, S. 78-80.

[18] Joh 8,44; 1 Joh 3,8.

[19] Joh 12,31; nach 2 Kor 4,4 sogar »Gott dieser Welt«.

[20] Mt 9,34; 12,24.

[21] Vgl. W. Foerster, aaO, S. 79.

[22] Vgl. Mt 12,28 par.

[23] Lk 10,18.

[24] Apk 12,12.

[25] 1 Thess 2,18; 2 Kor 12,7.

[26] Mk 4,15 par.

[27] 1 Petr 5,8; Apk 2,8ff.; Apg 5,3; 1 Kor 7,5.

[28] 2 Thess 2,1ff.

[29] W. Foerster, aaO, S. 80, und Anm. 49.

vorausgesetzt und beschrieben. Diese 'dogmatische Lücke' eines christlichen Redens vom Ursprung des Satans sollte freilich von den Kirchenvätern und theologischen Lehrern bald geschlossen werden. Erste Ansatzpunkte für die Entwicklung einer 'Lehre' konnten dabei aus der Schrift selbst gewonnen werden. Denn wenn auch das Neue Testament keine ausdrücklichen Aussagen über den Ursprung des Teufels machte, so war da doch immerhin das Jesuswort: »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen«[30], und auch der Apokalypse war die — wenn auch futurische — Vorstellung eines Satan- und Engelsturzes vom Himmel nicht unbekannt[31]. Zudem kannte auch das Spätjudentum[32] einen aus Gen 6,1ff. auf Grund der Septuaginta-Lesart: »οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ«[33] abgeleiteten Engelsturz und die in Analogie hierzu gebildete Spekulation vom Satan als einem ursprünglich guten und hohen Engel, der aus dem Himmel gestürzt wurde[34]. Dabei fällt auf, daß bereits hier eine Koppelung dieser Vorstellung mit einem der späteren beiden 'loci classici'[35] der altkirchlichen Satanologie zu beobachten ist. So handelt es sich bei dem Bericht der »vita Adae et Evae«[36] vom Fall des Teufels um einen haggadischen Midrasch zu Jes 14, Vers 12, und auch die kurze Bemerkung von 2 Hen 29, Vers 4-5: »Einer aber von der Ordnung der Erzengel, sich abgewandt habend mit der Ordnung, welche unter ihm, empfing einen unmöglichen Gedanken, daß er setze seinen Thron höher als die Wolken über die Erde, damit er gleich werde meiner Kraft. Und ich warf ihn herab von der Höhe mit seinen Engeln«[37], ist deutlich genug in Anlehnung an Jes 14,13f. formuliert.

Die Vorstellung von einem Sturz oder Fall des Teufels vom Himmel kann also als — wenn auch nicht ausdrücklich biblisch — durchaus vorgegeben angesehen werden und wurde als solche auch von den Vätern und Lehrern gerne aufgegriffen und weiter fortgebildet. Die aktuellen Auseinandersetzungen mit den Häresien der Gnostiker und Manichäer wiesen dabei den weiteren Weg: Entgegen dem gnostischen und manichäischen Dualismus, nach dem sich zwei Grundprinzipien, das Lichtreich und das Reich der Finsternis, gegenüberstehen, lehrten die Väter, daß der

---

[30] Lk 10,18.

[31] Apk 12,7ff.; zur Vorstellung des Engelsturzes vgl. auch 2 Petr 2,4 und Jud 6.

[32] Vgl. G. Roskoff, aaO, S. 232, und Anm. 1.

[33] Nach der Lesart des Codex A.

[34] Vgl. W. Foerster, aaO, S. 78.

[35] Ez 28,11ff. und Jes 14,12ff.

[36] Vgl. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen, 1962 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen, 1921), S. 513ff.

[37] Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sog. slaw. Henochbuch, hg. v. N. Bonwetsch, Leipzig, 1922, S. 26f.

Teufel als das personifizierte Finstere und Böse ein ursprünglich guter und mit Willensfreiheit ausgestatteter Engel gewesen sei, der dann aber durch eigene Schuld und wegen Mißbrauch seiner Freiheit von Gott zur Erde gestürzt wurde[38]. Verschieden waren jedoch die Erklärungen bezüglich der Frage nach der Veranlassung des Falls: Nach Origenes[39] waren es Hochmut und Anmaßung. Irenäus[40], Tertullian[41] und Cyprian[42] hingegen bezeichnen Neid auf den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen als den Grund, weswegen er vom Himmel gestürzt wurde. Theophilos[43] spezifiziert diesen Neid dahingehend, daß der Teufel Adam und Eva Kinder bekommen sah und darob aus Neid den Kain zum Brudermord antrieb. Wohingegen nach Lactantius[44] der Teufel als ursprünglicher zweiter Sohn Gottes aus Eifersucht gegen den erstgeborenen Sohn Christus abfiel und böse wurde.

Vor allem aber zwei Schriftstellen waren es, die, allegorisch ausgelegt, die weitere Gestaltung einer sich abzeichnenden Lehre von dem Fall des Teufels entscheidend beeinflußten: Jes 14,12ff. und Ez 28,11ff. Der ursprünglich auf den Sturz des Königs von Babel zielende triumphale Ausruf des Jesaja: »Wie bist du vom Himmel gefallen, du strahlender Morgenstern«[45], wurde nun auf den Teufel bezogen, und aus den dem König von Babel in den Mund gelegten Worten: »Zum Himmel will ich emporsteigen, hoch über den Sternen Gottes aufrichten meinen Sitz; will thronen auf dem Gottesberg im äußersten Norden. Ich will über Wolkenhöhen emporsteigen, dem Höchsten mich gleichstellen«[46], wurde das Motiv des Falls gewonnen: Hochmut, Stolz und imitatio dei. Ähnlich verhält es sich mit der Stelle Ez 28,11ff. Auch hier werden ursprünglich auf eine andere Person, den König von Tyros, zielende Aussagen nun allegorisch auf den Teufel gedeutet. Dieser ist das »urbildliche Siegel«[47]. Inmitten feuriger Steine war er auf dem heiligen Gottesberg dem schützenden Cherub beigesellt, bis daß eines Tages Unrecht und Frevel an ihm gefunden ward, da sein Herz sich seiner Schönheit wegen überhoben hatte. Darauf wurde

---

[38] S. Origenes, De principiis, MPG 11, col. 119. Irenäus, Contra haereses, MPG 7, col. 1188. Tertullian, Adversus Marcionem, MPL 2, col. 296f.

[39] S. Origenes, Homilia IX in Ezechielem, MPG 13, col. 734.

[40] S. Irenäus, aaO, col. 1188.

[41] S. Tertullian, aaO, col. 296f.

[42] S. Cyprian, De bono patientiae, MPL 4, col. 634. Ders., De zelo et livore, aaO, col. 640f.

[43] S. Theophilos von Antiochien, Ad Autolycum liber II, MPG 6, col. 1097.

[44] S. Lactantius, Divinarum institutionum, MPL 6, col. 294ff.

[45] Jes 14,12. Zu 'Morgenstern' vgl. Jacoby, Art.: Lucifer, in: HWB des dt. Aberglaubens, Bd 5, Berlin und Leipzig, 1932/1933: »Lucifer heißt der Teufel mit Beziehung auf Jes 14,12, wo das בן שחר mit ἑωσφόρος, Vulg. Lucifer, übersetzt ist«.

[46] Jes 14,13f.

[47] Ez 28,12.

seine Weisheit um seines Glanzes willen zerstört und er selbst vom heiligen Gottesberg vertrieben und auf die Erde hinabgeschleudert[48].

Mit dem gleichen Sachverhalt haben wir es in der darauffolgenden Zeit im Rahmen des Kampfes der Kirche und ihrer Lehrer gegen die Manichäer und Priscillinaristen zu tun. »Die feierliche Erklärung, daß der Teufel ein gefallener, ursprünglich guter Engel sei, war ein Kernstück der kirchlichen Abschwörungsformel für Manichäer«[49]. So stellte Leo der Große im Jahre 447 gegen den spanischen manichäischen Häretiker Priscillianus als wahren katholischen Glauben fest, daß der Teufel, ehemals ein guter Engel, vom höchsten Gut, das er hätte verehren sollen, abgefallen sei[50]. Und über 700 Jahre später, wieder im Kampf gegen eine Häresie, diesmal gegen die der manichäischen Waldenser bzw. Albigenser, sollte es unter Innozenz III. auf der vierten Lateransynode im Jahre 1215 sogar zur Dogmatisierung der Offenbarung über die Engelsünde kommen: Dort wurde festgestellt, daß sowohl der Teufel, als auch die übrigen Dämonen, obwohl der Natur nach von Gott als Gute erschaffen, auf Grund eigenen Willens böse wurden[51]. Von den Vätern und Lehrern aber wurden, wie in der ersten Periode, vor allem die Jesaja- und Ezechielstelle immer wieder zur Erläuterung von Wesen und Ursprung des Teufels herangezogen, und das Motiv für die Veranlassung des Falls wurde freilich wieder im wesentlichen in Anlehnung an die beiden Bibelstellen im Hochmut[52] oder im Neid[53] gesehen.

JAKOB VON EDESSAS LEHRE VOM FALL DES TEUFELS

Jakob von Edessa (ca. 640-708)[54], von seiner Kirche für seine außerordentliche Gelehrsamkeit und besonders für seine Revision des Alten Testaments und seine vorwiegend alttestamentlichen Exegesen mit dem Epitheton 'Übersetzer' bzw. 'Erklärer der Schriften' geehrt[55], in der

---

[48] Vgl. Ez 28,14-18.

[49] F. Horst, aaO, Sp. 708.

[50] Vgl. E. Petersdorff, Dämonologie, Bd 1, München, 1956, S. 56, und Anm. 287.

[51] Vgl. E. Petersdorff, aaO, S. 57, und Anm. 291.

[52] S. Gregorios Theologos, Oratio XLV, MPG 36, col. 629, und Basileios, Adversus Eunomium, MPG 29, col. 541.

[53] S. Gregorios von Nyssa, Oratio catechetica, MPG 45, col. 28, und Augustinus, De genesi ad litteram, MPL 34, col. 431.

[54] Zur Person, zum Werk und zur Bedeutung des Jakob von Edessa, vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn, 1922, S. 248-256.

[55] Vgl. A. Vööbus, Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde, I Westsyrische Originalurkunden, 1, A, CSCO 307/Subs. 35, Louvain, 1970, S. 210.

Forschung auf Grund seiner sich in zahlreichen exegetischen, historischen, grammatikalischen, dogmatischen, liturgischen, poetischen und Übersetzungs-Schriften ausdrückenden literarischen Vielseitigkeit und Erudition als »der Gelehrteste unter den älteren Monophysiten syrischer Zunge«[56] anerkannt, hat im ersten Memra seines Hexaemeron[57], der eine systematische Angelologie zum Inhalt hat, in Form eines längeren Lehrstücks die Empörung und den Fall des Teufels beschrieben[58].

Der nähere Kontext dieses Lehrstücks ist durch das spezifische Problem der Willensfreiheit und Veränderlichkeit der Engel charakterisiert, wobei die Anführung einer Lehre von dem Fall des Teufels dem Nachweis dient, daß freie Willensentscheidung und statuelle Veränderung der Engel zwar theoretisch möglich, praktisch aber auf Grund des pädagogischen Abschreckungseffektes der Bestrafung des Teufels kaum zu erwarten sind[59].

ܟܕ ܐܦ ܗܘ ܕܢܦܠ ܘܐܫܬܚܠܦ ܟܕ ܐܬܚܠܦ ܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܒܪܝܗ ܘܒܪܝ ܠܗ ܗܘ ܕܥܒܕ ܠܗ ܣܛܢܐ ܡܢ ܩܕܡ ܕܫܡܗ ܕܥܒܪܝ ܣܛܢ ܩܪܝ ܠܗ ܗܘ ܕܥܠ ܗܕܐ ܥܠ ܗܢܘ ܕܢܦܠ ܐܬܚܠܦ ܘܐܫܬܚܠܦ ܐܬܪ ܗܢܐ ܕܐܬܚܠܦ ܐܬܪ ܗܢܐ ܕܐܬܚܠܦ

5

Übersetzung[60]

Einer von ihnen fiel[61], wurde veränderlich, verließ seine Position und wurde gegenüber Gott, seinem Schöpfer, zum Feind und Empörer. Deswegen wird er auch mit einem hebräischen Ausdruck 'Satan' genannt[62].

---

[56] A. Baumstark, Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten, in: OrChr 2, 1902, S. 162.

[57] Jacobi Edesseni Hexaemeron, ed. I.-B. Chabot, CSCO 92/Syr. 44, Louvain, 1953 (= Anastatischer Wiederdruck der Ausgabe von 1928).

[58] S. Jakob von Edessa, aaO, S. 13f.

[59] S. Jakob von Edessa, aaO, S. 12f., 15f.

[60] Die folgende Übersetzung des Lehrstückes ist lediglich eine deutsche Erstübertragung Das gesamte Hexaemeron des Jakob von Edessa wurde 1932 von A. Vaschalde ins Lateinische übersetzt und in der Reihe CSCO ediert, vgl. Jacobi Edesseni Hexaemeron, interpretatus est A. Vaschalde, CSCO 97/Syr. 48, Louvain, 1953 (= Anastatischer Wiederdruck der Ausgabe von 1932).

[61] Eigentlich: »Und auch, da ja einer von ihnen fiel«. Im syrischen Text habe ich, um die Selbständigkeit des Lehrstücks besser herauszuarbeiten, die den Kontext zum vorhergehenden herstellenden Worte fortgelassen.

[62] Auf die Herkunft des Wortes 'Satan' aus dem Hebräischen macht auch Origenes aufmerksam, s. Origenes, Contra Celsum, MPG 11, col. 1360.

ܐܝܟ ܕܚܙܐ ܗܘ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܘܒܬܩܝܦܘܬܐ ܘܒܩܠܘܬܐ ܕܒܪܝܬܗ ܘܒܚܟܡܬܐ ܕܒܪܝܬܗ ܘܒܫܦܝܪܘܬܐ ܕܒܪܝܬܗ ܘܒܢܘܗܪܐ ܕܒܪܝܬܗ ܘܒܟܠ ܟܘܟܒܐ ܕܢܗܝܪܝܢ ܡܢ ܢܗܝܪܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܪܡ ܒܠܒܗ ܘܐܬܓܒܪ ܒܪܘܚ ܓܐܘܬܢܘܬܐ ܘܒܪܘܚ ܣܢܝܐ ܠܐܠܗܐ ܐܡܪ ܒܠܒܗ ܕܐܢܐ ܐܠܗܐ ܘܟܘܪܣܝ ܐܠܗܘܬܐ ܐܝܬ ܠܝ ܘܡܢ ܐܠܗ ܐܚܪܢܐ ܐܝܬ ܠܝ ܕܐܢܐ ܕܡܝܐ ܠܗ ܒܫܘܘܝܐ ܘܒܫܘܠܛܢܐ ܘܒܚܝܠܐ ܘܡܢ ܐܠܗ ܐܚܪܢܐ ܐܝܬ ܠܝ ܕܐܢܐ ܕܡܝܐ ܠܗ ܒܫܘܘܝܐ ܘܒܫܘܠܛܢܐ ܘܒܚܝܠܐ ܘܡܢ ܐܠܗ ܐܚܪܢܐ ܐܝܬ ܠܝ ܕܐܢܐ ܕܡܝܐ ܠܗ ܒܫܘܘܝܐ ܘܒܫܘܠܛܢܐ ܘܒܚܝܠܐ

Als dieser nun der Größe und des Glanzes seiner Natur und der Stärke, der Leichtigkeit und Schnelligkeit seiner Beschaffenheit ansichtig und gewahr wurde

— denn er wurde — wie die Schrift über ihn sagt — mit einem überschattenden und dienenden Cherub auf dem heiligen Gottesberg geschaffen, glänzte inmitten von feurigen Steinen[63] und strahlte und leuchtete wie der Morgenstern[64] zwischen allen rationalen Sternen, die das göttliche Licht empfangen —,

da wurde er krank in seinem Willen vor Stolz und Hochmut[65] und sprach mit rebellischem und feindlichem Sinn zu Gott: »Wer ist so wie ich? Und welcher Gott ist mir ähnlich? Wer ist mir gleich an Größe, Würde und Kraft? Oder welchen anderen Gott gibt es außer mir?«

---

[63] Ez 28,14.

[64] Jes 14,12.

[65] Ähnlich auch Theodoretos, Haereticarum fabularum compendium, MPG 83, col. 476.

ܘܟܕ ܐܬܬܪܝܡ ܠܒܗ ܥܠ ܫܘܦܪܗ
ܘܥܠ ܝܕܥܬܗ : ܡܬܚܫܒ ܗܘܐ ܡܪܘܕܐܝܬ
ܘܡܫܬܥܠܝܐܝܬ ܘܐܡܪ ܗܘܐ : ܕܠܫܡܝܐ ܐܣܩ
ܘܠܥܠ ܡܢ ܟܘܟܒܐ ܕܫܡܝܐ ܐܣܝܡ
ܟܘܪܣܝ : ܘܐܣܩ ܠܥܠ ܡܢ ܥܢ̈ܢܐ :
ܘܐܗܘܐ ܕܡܐ ܐܢܐ ܠܡܪܝܡܐ.
ܟܕ ܗܠܝܢ ܗܟܢ ܐܬܪܥܝ ܘܐܡܪ ܐܝܟ
ܨܒܝܢܗ : ܘܐܬܓܠܝ ܒܗ ܥܘܠܐ ܘܡܪܘܕܘܬܐ
ܥܠ ܐܠܗܐ ܒܪܘܝܗ : ܐܬܚܒܠ ܫܘܦܪܗ ܡܢ
ܝܕܥܬܗ. ܘܐܬܚܫܟ ܡܢ ܢܘܗܪܗ ܕܐܠܗܐ.
ܘܐܙܕܪܩ ܡܢ ܒܝܬ ܟ̈ܐܦܐ ܢܘܪ̈ܢܝܬܐ.
ܡܛܠ ܣܓܝܐܘܬܐ ܕܥܘܠܗ. ܘܗܘܐ ܚܫܘܟܐ
ܘܐܬܓܠܙ ܡܢ ܬܐܘܪܝܐ ܗ̇ܝ ܡܠܐܟܝܬܐ : ܘܡܢ
ܡܩܒܠܢܘܬܐ ܕܢܘܗܪܐ ܘܕܚܟܡܬܐ ܕܐܠܗܐ :
ܘܐܫܬܕܝ، ܥܠ ܐܪܥܐ ܐܝܟ ܡܪܘܕܐ
ܘܣܩܘܒܠ ܐܠܗܐ : ܘܐܬܩܪܝ، ܣܛܢܐ ܘܒܝܫܐ.

Und als sich sein Herz überhob vor Schönheit und Wissen, da dachte er stolz und rebellisch und sprach : »In den Himmel will ich emporsteigen und über den Sternen des Himmels meinen Thron aufrichten. Über die Wolken will ich emporsteigen und dem Höchsten will ich gleich werden«[66].

Da er aber solches ersann und seinem Willen gemäß sprach, da wurden sein Frevel und sein Empörertum Gott, seinem Schöpfer, gegenüber aufgedeckt, und er selbst wurde wegen der Größe seines Frevels mitten aus den feurigen Steinen vom Gottesberg geworfen und gestoßen. Und er wurde Dunkelheit und ward enthoben der englischen contemplatio und des Empfangs des Lichtes und der Weisheit Gottes. Wie ein Feind und Empörer Gottes wurde er auf die Erde herabgestoßen. Und er heißt Satan und Böser[67].

---

[66] Jes 14,13f.

[67] Zu den übrigen Namen des Teufels im Syrischen und speziell in den Evangelien, vgl. T. C. Falla, Demons and Demoniacs in the Peshitta Gospel, in: Abr-Nahrain IX, Leiden, 1970, S. 53 bis 56. Besonders anmerkenswert ist der alte terminus akkadischer Herkunft: ܐܟܠܩܪ̈ܨܐ, der soviel bedeutet wie »der die Abschneidungen ißt«, vgl. dazu A. Adam, Art.: Teufel, RGG VI, Sp. 708.

Analyse des Lehrstücks

Wendet man sich an die ältesten literarischen Zeugen syrischer Zunge, an Aphrahat und Aphrem, um zu erfahren, was sie über den Teufel und speziell über seinen Ursprung, bzw. Fall gewußt und gelehrt haben, so ist das Ergebnis enttäuschend. Selbst bei den beiden 'loci classici' der altkirchlichen Satanologie: Ez 28,11ff. und Jes 14,12ff. exegesiert Aphrahat[68] nach dem Literalsinn, und Aphrem spricht noch nicht einmal von einem Fall der Engel[69], geschweige denn in Analogie hierzu von einem Fall des Teufels[70].

Aber auch bei den folgenden syrischen Kirchenschriftstellern scheint sich eine besondere Lehre vom Ursprung des Teufels nicht herausgebildet zu haben. So weiß Narsai in seinen »Schöpfungshomilien«[71] lediglich mit knappen Worten von der Tatsache der Abwendung und des Falls des ursprünglich guten Teufels zu berichten[72], während das Motiv für den Fall, nämlich der Neid auf den mit größeren Ehren ausgestatteten Menschen, wesentlich breiter ausgemalt erscheint[73]. Und auch bei Isaak von Antiocheia, der ein langes Gedicht über den Teufel geschrieben hat[74], wird man schwerlich von einer ausgebildeten Lehre von dem Fall des Teufels sprechen können. Er kennt zwar die Vorstellung eines Himmelsturzes des Teufels auf Grund der Bibelstellen Lk 10,8 und Jes 14,13, weist diese aber entschieden von sich und will unter dem 'Fall' lediglich den Verlust der Herrschaft des Teufels über die Menschheit verstehen[75]. Etwas positiver ist allerdings der Befund, wendet man sich der »Schatzhöhle«[76] zu: Hier begegnen Ansätze zu einer Lehre über den Fall des Satan, die abgesehen von dem Motiv, das wiederum im Neid auf den mit größerer Ehre ausgestatteten Menschen gesehen wird, in ihrer näheren Beschreibung

---

[68] S. Aphrahat, Demonstratio V, PS I, 1, Sp. 189f., 197-204.

[69] Einen Fall der Engel, bedingt durch die Sünde ihrer Vermischung mit den Menschentöchtern (nach Gen 6,1) kennt immerhin der 'liber legum regionum', s. Bardaisan, Liber legum regionum, PS I, 2, Sp. 548.

[70] Vgl. hierzu W. Cramer, Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer, OrChrA 173, Rom, 1965, S. 125, Anm. 182.

[71] Homélies de Narsai sur la Création, Édition critique du texte syriaque, introduction et traduction française, par Ph. Gignoux, PO 34, 3 et 4, Paris, 1968.

[72] S. Narsai, aaO, Hom. VI, 223.

[73] S. Narsai, aaO, Hom. IV, 101-125. I, 221-240. Von einem Fall Satans ist an diesen beiden Stellen allerdings nicht die Rede, während an obiger Stelle (s. VI, 223) das Motiv des Neides fehlt. Ein ursächlicher Zusammenhang zwischen 'Fall' und 'Neid' ist also nur indirekt zu erschließen.

[74] S. S. Isaaci Antiocheni opera omnia, I, hg. v. G. Bickell, Gissae, 1873, S. 179-205.

[75] S. ders., aaO, S. 204.

[76] S. C. Bezold, Die Schatzhöhle, syrisch und deutsch, Leipzig, 1883.

der Insurrektion des Teufels sowie des Falls und seiner Konsequenzen teilweise Ähnlichkeit zum Lehrstück des Jakob von Edessa aufweisen[77].

So scheint denn Jakob von Edessa — soweit unsere mangelhafte Kenntnis der syrischen Literatur einen solchen Schluß zuläßt — der erste Syrer gewesen zu sein, der auf diesem Gebiet eine systematische Lehre entwickelt hat, deren nähere Betrachtung und Analyse um so mehr als gerechtfertigt erscheint, als Jakob von Edessa zwar ebenso wie die vergleichbare lateinische und griechische Tradition die Jesaja- und Ezechielstelle allegorisch auf den Teufel deutet, aber in der Art dieser Allegorese und über sie hinaus von den uns bekannten, möglichen literarischen Vorlagen weitgehend unabhängig ist.

Zunächst fällt schon rein quantitativ der relative Umfang des Abschnittes auf, der — wenn ich recht sehe — bei Griechen und Lateinern der in Frage kommenden Jahrhunderte nur von Theodoretos[78] übertroffen wird. Ansonsten handelt es sich bei den Vätern und Kirchenlehrern, was die Lehre vom Ursprung des Teufels angeht, lediglich um kurze, lehrhafte Anmerkungen und sentenzartige Feststellungen, die oft nur einen kurzen Satz umfassen[79], selten aber mehr als drei bis vier Sätze in Anspruch nehmen[80] und meistens nicht mehr als einen Hinweis auf die Tatsache des Falls[81] mit oder ohne Anführung des Motivs, eine Identifikation Satans mit Luzifer aus Jes 14,12[82] oder auch die Zitation der Jesaja- und Ezechielstelle enthalten[83].

Sodann ist auf die formale Geschlossenheit und äußere Abrundung des Lehrstücks hinzuweisen: Bis auf den Kontextanschluß: »einer von ihnen«, kann der Abschnitt mühelos als thematisch selbständige Einheit aus dem Sachzusammenhang 'Angelologie' herausgehoben werden. Die äußere Abrundung kommt am deutlichsten dadurch zum Ausdruck, daß der Schlußteil thematisch und teilweise sogar wörtlich die wesentlichen Aussagen der Disposition wieder aufnimmt[84]. Auch eine relativ klare Gliederung ist erkennbar:

---

[77] S. C. Bezold, aaO, S. 4.

[78] S. Theodoretos, aaO, col. 474-477.

[79] S. Origenes, Contra Celsum, MPG 11, col. 1360.

[80] S. Gregorios Theologos, Oratio XXXVI, MPG 36, col. 269.

[81] S. Kyrillos, Glaphyrorum in Genesim, MPG 69, col. 24.

[82] S. Methodios, De resurrectione I, 37,1ff., GCS 27, S. 279.

[83] S. Anm. 77.

[84] Zum Formalen ist weiterhin auch ein gewisser Pleonasmus in der Terminologie festzustellen. Wie auch im übrigen Hexaemeron des Verfassers sehr häufig, begegnen hier teils aus Substantiven, teils aus Verben bestehende zwei- und dreigliedrige Synonymien. Außerdem scheint sich Jakob von Edessa nicht unbedingt der 'perspicuitas'-Forderung der 'narratio' verpflichtet zu wissen: Die überlange Parenthese von Z. 10-17 gibt davon Zeugnis. Zu

Z. 1- 5 : Disposition
Z. 6-17 : Ordo angelicus
Z. 18-29 : Motivation des Falls
Z. 30-35 : Aufdeckung der Empörung und Fall
Z. 35-39 : Konsequenzen des Falls.

Die einleitende Disposition mit ihrer kurzen Aufzählung der einzelnen Fakten des Falls umfaßt thematisch im wesentlichen bereits alles, was im folgenden Lehrstück ausgeführt wird: ordo angelicus[85], Fall, Motivation und Konsequenzen des Falls sowie eine damit verbundene Etymologie des Satan-Namens.

Bemerkenswert und in gewisser Spannung stehend zu der Aussage, daß es sich bei Satan um einen ursprünglich guten Engel handelte, ist die Terminologie, in der der Fall beschrieben wird: Es heißt, daß der Satan seine 'Position verließ'. Dabei sind sowohl der Ausdruck 'Position' (ܡܬܩܢܐ) als auch das Verb 'verlassen' (ܫܒܩ)[86] ausgesprochen astronomische termini technici. Ebenso werden bei der Wesensbeschreibung Satans im ursprünglichen Status Verben verwandt, die eindeutig der Astralterminologie angehören: 'glänzen, strahlen, leuchten' (ܙܗܪ ,ܢܗܪ ,ܐܠܠ)[87]. Andererseits wird aber eine Identifizierung Satans mit dem Morgenstern aus Jes 14,12 nicht vollzogen, denn es ist ausdrücklich ein Vergleich gebraucht[88]. Gerade dieses Unbestimmte und Schillernde in den Aussagen über das ursprüngliche Wesen Satans aber ist, wie die vergleichbaren Zeugnisse griechischer und lateinischer Väter und Lehrer zeigen, charakteristisch. Der entscheidende Faktor für eine ursprüngliche Wesensbestimmung Satans ist dabei stets, auf welche biblischen loci classici der Satanologie der Schwerpunkt gelegt wird. Ist es Jes 14, 12, so gibt es im wesentlichen zwei Möglichkeiten: eine ausdrückliche Identifizierung Satans mit dem Morgenstern oder aber eine bloße Übernahme des Luzifer-Namens aus der gleichen Stelle. So kennen zum Beispiel eine ausdrückliche Identifizierung und Bezeichnung des Teufels als Stern Origenes[89], Methodios[90] und Sophronios[91], wohingegen

---

'Synonymie' und 'perspicuitas', vgl. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München, 1960, § 649-656, 1067-1070.

[85] Ausgedrückt durch das »einer von ihnen«, das, bedingt durch den Kontext, auf die Engel weist.

[86] S. Lehrstück, Z. 1f.

[87] S. Lehrstück, Z. 13f.

[88] S. Lehrstück, Z. 14f.

[89] S. Origenes, Hom. XII in Ezechielem, MPG 13, col. 760.

[90] S. Methodios, aaO, S. 279.

[91] S. Sophronios, Laudatio SS. Cyri et Johannis miracula, MPG 87, 3, col. 3556.

lediglich eine Übertragung des Luzifer-Namens bei Gregorios von Nazianz[92] vorzuliegen scheint. Gregorios von Nazianz ist zugleich ein treffendes Beispiel dafür, wie der Luzifer-Name aus Jes 14,12 und die Engelvorstellung aus Gen 6,1 in der Satanologie zusammengehen können. Das Ergebnis ist dann eben ein Engel namens Luzifer[93]. Andererseits können dann aber auch Stern- und Engelvorstellung mehr oder weniger unausgeglichen nebeneinander stehen : je nachdem, welche Tradition der Argumentation zugrunde liegt, ob Gen 6,1 oder aber die Jesajastelle 14,12. So kann zum Beispiel Origenes einmal sagen : »Unus de stellis erat Lucifer, qui de coelo ruit«[94], was ihn aber nicht daran hindert, an anderer Stelle festzustellen : »Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste diabolus et apostata effectus quamplurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur«[95]. Auch Kyrillos[96] ist unter Anspielung auf Gen 6,1 der Meinung, daß es sich bei Satan um einen ursprünglichen Engel handele. Nur drückt er sich etwas neutraler aus, indem er nicht von einer Verführung der Mitengel zum Abfall spricht, sondern davon, daß Satan 'mit den anderen' gefallen sei. Schließlich ist auch noch eine Kombination von Ez 28,13 und Lk 10,18 möglich : Athanasios[97] beschreibt den Teufel als den, der in der Mitte der Cherubim stand, das urbildliche Siegel war und wie ein Blitz vom Himmel gefallen ist.

Was nun Jakob von Edessa angeht, so sind diese Beobachtungen noch durch den folgenden Hinweis zu ergänzen : Der unmittelbare und auch der weitere Kontext des Lehrstücks über den Satan ist eine systematische Angelologie, die einerseits in ihrer klaren thematischen Hinführung zu diesem Stück die Satan-Engel-Vorstellung nahelegt, andererseits aber in ihrer Beschreibung der Engel sich einer deutlich genug unter dem Einfluß des Pseuso-Dionysios Areopagita stehenden Licht- und Astralterminologie bedient. So werden die Engel als »jene zweiten Lichter, Strahlen des ersten Lichtes«[98] bezeichnet und an anderer Stelle auch »Leuchten und glänzende Lichter«[99] genannt. Von hieraus erklärt sich dann auch die eigentümliche Terminologie in Z. 13-17, der zufolge Satan wie der Morgenstern zwischen allen 'rationalen' Sternen geleuchtet habe. Eben das ist sein ordo angelicus,

---

92 S. Gregorios Theologos, Oratio XXXVI, MPG 36, col. 269.

93 S. Gregorios Theologos, In laudem S. Cypriani, MPG 35, col. 1180.

94 S. oben Anm. 88.

95 Origenes, De principiis, MPG 11, col. 119.

96 S. Kyrillos, Glaphyrorum in Genesim, aaO, col. 24.

97 S. Athanasios, Epistola I ad Serapionem, MPG 26, col. 592.

98 S. Jakob von Edessa, aaO, S. 5.

99 S. Jakob von Edessa, aaO, S. 6.

und die 'rationalen' Sterne sind freilich die Engel, die unter anderem auch als »rationale und geistbegabte Wesen« beschrieben werden[100].

Im folgenden wird der ordo angelicus des Satan beschrieben. Dabei sind die beschreibenden Substantive 'Größe, Glanz, Stärke, Leichtigkeit und Schnelligkeit' auch Aussagen, die über die Engel überhaupt gemacht werden[101] und daher von dort interpretiert werden können. Der Ausdruck »Größe seiner Natur« ist in der Angelologie zwar nicht direkt zu belegen, tendiert doch wohl aber auch mehr in die Richtung einer allgemeinen und umfassenden Charakterisierung. »Glanz der Natur« ist dahingehend zu konkretisieren, daß die Engel als sekundäre Leuchten und strahlende Lichter[102] von Gott, dem ursprünglichen, ewigen und ersten Licht Strahlen empfangen und erleuchtet werden[103]. Dieser Lichtempfang und der damit verbundene Glanz dienen zweierlei Zwecken: einmal der Erhaltung und Bewahrung ihrer eigenen Natur[104], zum anderen der Ausführung der Befehle Gottes, die als Lichtstrahlen von ihnen empfangen werden und sukzessiv durch die drei ordines der Engelhierarchie weitergegeben werden[105]. Auch die Eigenschaften »Stärke, Leichtigkeit und Schnelligkeit« sind weitgehend durch die Funktionen der Engel motiviert, dh besonders Leichtigkeit und Schnelligkeit sind für sie die optimalen Leistungsvoraussetzungen, um zur göttlichen Willens- und Befehlsausführung überall und so oft wie auch immer möglichst schnell gegenwärtig sein zu können[106].

Eines aber ist für den späteren Fall des Teufels wegen seiner scharfen Kontrastwirkung zu diesem als für den ordo angelicus besonders charakteristisch und theologisch ausschlaggebend hier festzuhalten: Die Engel mögen 'schnell, leicht, gut, schön, weise, heilig, klug, stark' und ähnliches mehr sein: jedoch alle diese Optimalaussagen werden stets relativiert durch die allein bei Gott liegende Exklusivität (ܚܠܝܢܘܬ) sämtlicher von

---

100 S. Jakob von Edessa, ebd.

101 S. Jakob von Edessa, aaO, S. 5-13.

102 S. Jakob von Edessa, aaO, S. 5.

103 S. Lehrstück, Z. 16f. 37.

104 S. Jakob von Edessa, aaO, S. 7.

105 S. Jakob von Edessa, aaO, S. 9.

106 Weitere Angaben über den ordo angelicus des Teufels können den Zeilen über seinen Fall entnommen werden. Dort wird von seiner Schönheit, seinem Wissen, seiner englischen contemplatio und dem Empfang des Lichtes sowie der Weisheit Gottes gesprochen. Zur 'Schönheit' ist nicht mehr zu sagen, als daß eben grundsätzlich alle Engel 'Schönheiten' sind (s. Jakob von Edessa, aaO, S. 5). Die übrigen Angaben sind mehr oder weniger als synonyme Aussagen anzusehen. Zumindest ist der Empfang des Lichtes mit dem des Wissens und der Weisheit Gottes identisch und läßt sich der englischen contemplatio als deren Resultat gegenüberstellen. Für englische contemplatio kann Jakob an anderer Stelle auch sagen: »den Blick in den Glanz Gottes richten« (s. Jakob von Edessa, aaO, S. 7).

ihnen aussagbaren Beschaffenheiten. Nichts kann dies deutlicher machen als der nach diesem Schema in teilweiser Form von chiastischen Polyptonen[107] aufgebaute virtus-Katalog der Engel: »Heilige dessen, der allein ist heilig. Reine dessen, der allein ist rein. Starke dessen, der allein ist stark«[108]. Nach diesem und ähnlichen Mustern wird jede Engel-virtus zum subordinierten Bild, Abglanz und Derivat einer originär ausschließlich Gott eigenen Beschaffenheit. Schönheit, Weisheit, Kraft und Stärke der Engel sind also lediglich sekundäre Qualitäten rein akzidentieller Natur, da abhängig von und vermittelt allein durch göttliche contemplatio, illuminatio und gehorsame Ausführung der Befehle Gottes in Form von Aufnahme und Weitergabe der göttlichen Lichtstrahlen. Die positive Kehrseite dieser Abhängigkeit ist dann aber ein bis zum Fall des Teufels existierendes Idealverhältnis zwischen Gott und seinen Engeln, das auf Grund ihrer »Bereitschaft« und ihres »Gehorsams« seinen Befehlen gegenüber durch gegenseitige »Eintracht« und »Einmütigkeit« bestimmt ist[109].

Diese oben angesprochene prinzipielle Distanz in den virtutes zwischen Gott und seinen Engeln als die zwischen einem 'primus' und den 'secundi' findet nun ihren deutlichsten Ausdruck in der Lehre von der Schöpfung der Engel: Ihm, dem ersten, ungeschaffenen »Spender des Lebens« stehen sie als die Zweiten, Geschaffenen und Lebendigen gegenüber, die allerdings wie er unsterblich sind[110]. Die Polarität zwischen Gott, dem 'ens increatum' und den von ihm geschaffenen Engel-Wesen ist also der analogielose Punkt, wo die similitudo Gottes und der Engel ihr Ende hat und sich eine weite und unüberbrückbare Kluft auftut, die Jakob auch beschreiben kann als die zwischen Gott, dem unerreichbaren und unsichtbaren Licht und den Engeln als den zweiten Leuchten und Strahlen jenes ersten Lichtes[111].

Im Lehrstück folgt nun eine längere Parenthese[112], die in allegorischer Auslegung die Ez-Stelle 28,14 auf den Ursprung des Teufels bezieht und dies durch eine vergleichsartige Anspielung auf den Morgenstern von Jes 14,12 sowie eine eigene Erweiterung abrundet.

Dieser so beschriebene Teufel oder vielmehr Engel ward »krank in seinem Willen vor Stolz und Hochmut und sprach mit rebellischem und feindlichem Sinn zu Gott«[113]. Es fällt auf, daß die hier angegebenen Motive für den Abfall eines Engels ihr exakt-positives Pendant in dem oben

---

[107] Zum Polypton, vgl. H. Lausberg, aaO, § 640.

[108] S. Jakob von Edessa, aaO, S. 5f.

[109] S. Jakob von Edessa, aaO, S. 8.

[110] S. Jakob von Edessa, aaO, S. 5.

[111] S. Jakob von Edessa, ebd.

[112] S. Lehrstück, Z. 10-17.

[113] S. Lehrstück, Z. 18-20.

beschriebenen Idealverhältnis zwischen Gott und den Engeln haben. So kann dem jetzigen »Stolz« und »Hochmut« das ursprüngliche Wissen um die Geschöpflichkeit und Abhängigkeit vom göttlichen Licht gegenübergestellt werden[114], während »Feindschaft« und »Empörung« ehedem »Eintracht« und »Einmütigkeit« waren, und die Engel unter anderem auch als solche beschrieben werden, deren Begehren und Liebe auf Güte gerichtet ist[115].

Ordo angelicus und Fall stehen einander also auch terminologisch diametral gegenüber, und der sich abzeichnende Fall läuft auf eine totale Umkehrung des bisherigen Gottesverhältnisses hinaus. Gerade dieser Gedanke ist es, der durch die folgenden Worte, die der Teufel zu Gott spricht, noch gesteigert wird: »Wer ist so wie ich? Und welcher Gott ist mir ähnlich? Wer ist mir gleich an Größe, Würde und Macht? Oder welchen anderen Gott gibt es außer mir?«[116]

Hier ist nun wahrhaftig Satanisches geschehen, denn der Teufel spricht mit Gottes eigenen Worten[117]: »Wer ist wie ich? ... ist ein Gott außer mir?«[118], fragt er bei Jesaja und stellt an anderer Stelle fest: »Ich bin der Herr und keiner sonst; außer mir ist kein Gott!«[119]. Ein Anspruch, den die Schrift auch sonst fragend oder mit Bewunderung feststellend bestätigt: »Denn wer ist Gott, als nur der Herr?«[120], fragt David, und an anderer Stelle ruft er aus: »O Herr, mein Gott, nichts ist dir zu vergleichen«[121]. Ebenso Jeremia: »Dir, o Herr, ist niemand gleich«[122]. Aber auch Israel insgesamt kann lobsingen: »Wer ist wie der Herr unter den Göttern?«[123] Nicht anders verhält es sich mit dem Anspruch des Teufels, an Größe, Würde und Macht keines gleichen zu haben[124]. Denn: »Bringet dar dem Herrn Ehre und Stärke«[125], fordert David, und der Chronist schließlich bekennt: »Dein, Herr, ist die Größe und die Macht und die Herrlichkeit, der Glanz und die Majestät«[126].

---

114 S. Jakob von Edessa. aaO, S. 7.

115 S. Jakob von Edessa, aaO, S. 6.

116 S. Lehrstück, Z. 20-23.

117 Mit ähnlichem Anspruch kann auch der gnostische Demiurg auftreten, vgl. dazu: Die Gnosis, Bd I, Zeugnisse der Kirchenväter, hg. v. C. Andresen, Zürich, 1969, S 20 und S. 151.

118 Jes 44,7-8.

119 Jes 45,5.

120 2 Sam 22,32.

121 Ps 40,6.

122 Jer 10,6.

123 Ex 15,11.

124 S. Lehrstück, Z. 21f.

125 Ps 29,1.

126 1 Chr 29,11.

Ein im Abfall begriffener Engel, der zukünftige Satan, bedient sich der selbstbewußten und stolzen monotheistischen Selbstaussagen Jahwes und wird damit zum 'Affen Gottes'. Bereits Justin[127] kennt diese Vorstellung und meint, der Teufel und das Heer seiner Dämonen seien in allem bemüht, Gott zu karikieren und ihn nachzuäffen. Aber hier geschieht noch mehr als bloße imitatio dei. Durch die rhetorische Frage Satans: »Oder welchen anderen Gott gibt es außer mir?«, wird sein überheblicher Anspruch deutlich, den Monotheismus Gottes durch einen Monotheismus Satans ersetzen zu wollen.

Die in den folgenden Zeilen geschilderte Dokumentation dieses Anspruchs ist im wesentlichen und abwechselnd wieder durch die Ezechiel- und Jesajastelle gestaltet worden[128].

So heißt es Ez 28,17: »Dein Herz hatte sich überhoben ob deiner Schönheit, du hattest deine Weisheit um deines Glanzes willen zerstört«, während die sich im Lehrstück unmittelbar anschließende wörtliche Rede direktes Zitat aus Jes 14,13 ist. Die darauffolgende Aufdeckung der Empörung und der eigentliche Fall sind dann wiederum zum Teil nach der Ezechielstelle geschildert[129]: Ez 28,15 heißt es, daß Frevel an ihm gefunden ward. Vers 17 ist von der Zerstörung seiner Weisheit um seines Glanzes willen die Rede. Vers 18 spricht von der Größe seiner Schuld und der Ungerechtigkeit in seinem Handel, und bereits Vers 16f. war von seinem Sturz mitten aus den feurigen Steinen auf die Erde herab die Rede. Das Lehrstück schließt mit einem Hinweis auf die Konsequenzen des Falls. Der Teufel, bzw. der ursprünglich gute Engel, wurde »Dunkelheit« und verlor damit die für den ordo angelicus konstitutive virtus: die contemplatio dei und den durch diese vermittelten Licht- und Weisheitsempfang[130]. Die erneute Feststellung, daß der Teufel als Feind und Rebell Gottes auf die Erde herabgestoßen wurde und Satan und Böser heißt[131], führt wieder zurück zur Disposition und gibt dem Lehrstück Geschlossenheit und Abrundung.

Ist nun diese Vorstellung von einem Fall des Teufels nach der Ansicht des Jakob von Edessa nur ein zeitloser Mythos oder handelt es sich dabei um ein chronologisch fixierbares Ereignis der Menschheits- und Weltgeschichte?

---

127 S. Justinos, Apologia I, MPG 6, col. 408f. Vgl. auch F. Andres, Die Engellehren der griechischen Apologeten des 2. Jh. und ihr Verhältnis zur griech.-röm. Daemonologie, FChLDG 12, 3, Paderborn, 1914, S. 28f.

128 S. Lehrstück, Z. 20-24.

129 S. Lehrstück, Z. 25-29.

130 S. Lehrstück, Z. 29-31.

131 S. Lehrstück, Z. 31-33.

Das Lehrstück selbst gibt darüber keine Auskunft. Jedoch an anderer Stelle[132] kommt Jakob auf diese Frage zu sprechen. Entgegen einigen Kirchenvätern, die einen mehr oder weniger exakten Zeitpunkt für den Fall angeben[133], ist Jakob der Meinung, daß dieser sich zwar zu einer bestimmten Zeit ereignet habe, daß aber das Wissen darüber noch nicht einmal die Engel besäßen, sondern allein Gott vorbehalten sei. Die Schrift berichtet nichts darüber, sagt er; also ziemt es sich auch nicht für uns, weitere Nachforschungen darüber anzustellen. Ein hermeneutischer Grundsatz, dem sich Jakob von Edessa erfreulicherweise auch sonst verpflichtet weiß.

[132] S. Jakob von Edessa, aaO, S. 15f.

[133] Vgl. hierzu G. Roskoff, aaO, S. 233.

Zur monastischen Erneuerung in der koptischen Kirche

von

Otto F. A. Meinardus

Seit dem Erscheinen meiner Arbeit »Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts«[1], in der ich eine geistliche und organisatorische Bestandsaufnahme des koptischen Mönchtums versuchte, sind nun fünfzehn Jahre verstrichen, in denen sich wesentliche Erneuerungen im koptischen Mönchtum ereignet haben. In diesem Aufsatz sollen einige dieser Erneuerungserscheinungen dargestellt und ihr Einfluß auf die koptische Kirche und auf die koptische Frömmigkeit aufgezeichnet werden. Bei einem Besuch der vier koptischen Klöster im Wâdî 'n-Natrûn im Sommer 1976 konnte ich mich persönlich über diese Entwicklungen informieren und die geistliche Ausstrahlung dieser Wüstenväter erfahren[2].

Die geistliche Erneuerung in der koptischen Kirche erhielt ihren Anstoß durch die Wahl von Abûnâ Mînâ al-Muttawahad al-Baramûsî zum Papst von Alexandrien und Patriarchen des Stuhles des hl. Markus am 10. Mai 1959. Abûnâ Mînâ, der nach seiner Inthronisierung als 116. Nachfolger des Evangelisten Markus den Namen Kyrillus VI annahm, hatte viele Jahre als Eremit in einer Wüstenhöhle nicht unweit des Klosters al-Baramûs, des nördlichsten der vier Wâdî 'n-Natrûn Klöster, gelebt. Hier wurde seine Frömmigkeit durch den asketischen Einfluß des äthiopischen Eremiten Abûnâ 'Abd al-Masîh al-Habashî stark geprägt, und während dieser Jahre erhielt er auch die vielseitigen apostolischen Charismata, die er bis zu seiner Inthronisierung besaß[3]. Während des Zweiten Weltkriegs lebte er als Eremit in einer der Napoleonischen Windmühlen auf dem Gebel al-Guyushî, südlich von Alt Kairo, wo ihn die Kunde seiner Wahl zum

---

[1] O. Meinardus, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*. Kairo, The American University in Cairo Press, 1961.

[2] Dair Abû Maqâr, Dair Anbâ Bishoî, Dair as-Surîân, Dair al-Baramûs.

[3] Es ist eine bekannte und sich in der koptischen Kirchengeschichte immer wiederholende Erfahrung, daß mit der sakramentalen Weihe zum Bischof oder zum Papst die Geweihten die apostolischen Charismata verlieren! Diese Erkenntnis hat viele Eremiten und Mönche bewogen, sich den Weihen, auch den Priesterweihen, zu entziehen, entweder durch teilweise Selbstverstümmelung oder Flucht in die innere Wüste.

Hegumen des Klosters des hl. Samuel in der Wüste von al-Qalamûn, südlich der Fayyûm-Oase, erreichte[4].

Deutlich erkannte Kyrillus VI, daß die Erneuerung der koptischen Kirche an eine geistliche Erneuerung des Mönchtums gebunden war, und so setzte er große Hoffnungen — besonders in den ersten Jahren seiner Amtszeit — auf die spirituelle und strukturelle Wiederbelebung des Mönchtums. Sein seit vielen Jahren gehegter Traum, die Mareotiswüste südwestlich von Alexandrien wieder mit Mönchen zu beleben, wurde Wirklichkeit, als er ein halbes Jahr nach seiner Inthronisierung am 27. November 1959 den Grundstein zum neunten koptischen Kloster, dem Dair Abû Mînâ in der Mareotiswüste legte[5]. Die mönchische Zucht und Disziplin war während der Amtszeit seiner Vorgänger vernachlässigt worden[6], und schon ein Jahr nach seinem Amtsantritt veranlaßte Kyrillus VI die Wander- und Bettelmönche, in ihre Klöster zurückzukehren. Zur gleichen Zeit berief er aus den Klöstern qualifizierte Mönche, um sie als Metropoliten in den vakanten Diözesen im Nildelta und Niltal einzusetzen. So wurden während seiner zwölfjährigen Amtszeit nicht weniger als 21 Bischöfe und Metropoliten geweiht. Unter ihnen befand sich auch Abûnâ Antûnîûs as-Surîânî, der im September 1962 zum Bischof für Theologische Erziehung und Institutionen geweiht wurde und den Namen Schenute annahm.

Wesentlich in den monastischen Reformbestrebungen Kyrillus VI war nicht nur das Zusammenführen der Mönche in die neun aktiven Klöster, sondern auch die Gewährung der verschiedenen Arten des traditionellen mönchischen Lebens, des Anachoretentums und des Koinobitismus[7]. So fand man in den sechziger Jahren Mönche, die in völliger Abgeschiedenheit von der Welt innerhalb der Klostermauern des Antoniusklosters, des Syrerklosters und des Baramusklosters ihre strikte Askese betrieben. Interessanterweise entwickelten sich zur gleichen Zeit unter der Leitung des Bischofs Tawfîlûs im Syrerkloster Ansätze zum koinobitischen Leben.

Eine besondere Stellung im koptischen Mönchtum nahmen schon zur Amtszeit Kyrillus VI die jungen Mönche ein — fast ausschließlich Akademiker — die sich um Abûnâ Matta al-Maskîn geschart hatten[8]. Einige

---

[4] O. Meinardus, "Successor of Saint Mark", *The News Bulletin of the Near East Christian Council*, Ostern, 1961, 3-8.

[5] Dieses Kloster entstand in unmittelbarer Nähe der vom Deutschen Archäologischen Institut, Kairo, ausgeführten Ausgrabungen der frühchristlichen Menas-Heiligtümer.

[6] Yuhanna XIX (1928-1942), Makarius III (1942-1945), Yusâb II (1946-1956).

[7] Beide Formen des koptischen Mönchtums haben ihren Ursprung in Ägypten, das Anachoretentum in der östlichen Wüste (St. Antonius) und im Wâdî 'n-Natrûn (St. Makarius) und das koinobitische Leben im Niltal (St. Pachomius).

[8] I.e. Matthäus der Arme.

dieser Wüstenväter hatten für einige Jahre als Eremiten in der Wüste des Wâdî 'n-Natrûn, im Gebel Sarabamûn und im Wâdî al-Faregh gelebt. Sie stammten ausnahmslos aus dem Syrerkloster und hatten sich einer strengeren Askese verschrieben, als es ihnen im Syrerkloster ermöglicht wurde. Die Folge war ihre Abwanderung aus dem Klosterleben und die darauf folgende Suspendierung durch Kyrillus VI. Protestierend gegen die Verordnungen des Papstes zur Rückkehr in ihre Klöster, zogen sich fünf Mönche unter der Führung von Abûnâ Matta al-Maskîn in das Wâdî Rayân, 35 km. südwestlich der Fayyûm-Oase zurück. Hier konnten sie in aller Stille weit von der Zivilisation und dem päpstlichen Zugriff in Wüstenhöhlen das Eremitentum — die wahre *Apatheia* — nach den Lehren und Grundsätzen der Wüstenväter des 4. und 5. Jahrhunderts nachleben. Zu den ursprünglichen sechs jungen Wüstenvätern im Wâdî Rayân gesellten sich noch sechs weitere Mönche, die in der Einöde des Gebel Munqâr im Wâdî Rayân bis zum Jahre 1969 in Zwietracht mit dem Papst lebten. Aber schon in diesen Jahren der geistlichen Bewährung wurde Abûnâ Matta al-Maskîn und seine Jünger zum Vorbild und geistlichen Ideal vieler junger Kopten, die in den Schriften des Abûnâ Matta Antworten auf ihre Zweifel und Verunsicherungen empfingen.

Stark setzte sich Abûnâ Matta für eine konservative koptische Theologie und Frömmigkeit in Anlehnung an die altkirchliche Tradition der Väter ein. Alle Reform- oder Erneuerungsbestrebungen, die an die koptische Kirche von aussen herangetragen wurden, sei es durch die Initiativen des Weltkirchenrats oder der katholischen oder evangelischen Kirchen lehnte er entschieden ab. Im Sinne der traditionellen koptischen nationalpatriotischen Haltung verurteilte er in mehreren Schriften die ökumenische Bewegung und den Weltkirchenrat für ihre pro-zionistischen Tendenzen und unterstrich den politischen Standpunkt der ägyptischen Regierung in dieser Frage.

Nach mehreren gescheiterten Versöhnungsversuchen gelang es schließlich Kyrillus VI, kurz vor seinem Tode sich mit dem abtrünnigen Abûnâ Matta al-Maskîn und seinen Jüngern zu versöhnen. Der Papst wies ihnen die mittelalterliche Patriarchen-Residenz[9], das Makarius-Kloster im Wâdî 'n-Natrûn, zu, wo sich Abûnâ Matta mit seinen zwölf Mönchen niederließ. Erfüllt von dem Gedanken einer spirituellen Mission, die sich nicht nur

[9] Schon im 6. Jahrhundert wurde das Makarius-Kloster die offizielle Residenz der koptischen Patriarchen. Außer den drei Makarii und dem hl. Johannes dem Kurzen liegen dort die Gebeine der Patriarchen Khâîl II (849-851), Khâîl III (880-907), Gabriel I (910-920), Kosmas III (920-932), Makarius I (932-952), Christodoulos I (1047-1077), Kyrillus II (1078-1092), Yuhanna XV (1147-1166), Markus III (1166-1189) und Yuhanna XVI (1189-1216).

auf das klosterliche Leben beschranken sollte, wurde der Plan konzipiert, das Makarius-Kloster zu einem geistlichen Zentrum der koptischen Kirche — unter Leitung von Abûnâ Matta al-Maskîn — zu machen[10] Aber auch in den übrigen Klostern flammte ein neues geistliches Leben auf Junge Kopten aus allen sozialen Schichten und Berufen traten den neun aktiven koptischen Klostern bei, sodaß am Ende der Amtszeit Kyrillus VI, wahrend der ersten Monate des Jahres 1971, 345 Monche den asketischen Vorbildern der Heiligen Antonius, Makarius oder Pachomius folgten Eine Aufteilung ergibt fur diese Zeit die folgenden Zahlen Dair as-Surîân 35 Monche, Dair Anbâ Bishoî 10 Monche, Dair al-Baramûs 46 Monche, Dair Abû Maqâr 29 Monche, Dair Abû Mînâ 8 Monche, Dair al Muharraq 85 Monche, Dair Anbâ Antûnîûs 74 Monche, Dair Anbâ Bûlâ 46 Monche, und Dair Anbâ Samwîl 12 Monche

Verwaltungstechnisch ergaben sich im klosterlichen Leben wahrend der Amtszeit von Kyrillus VI einige grundlegende Anderungen Seine Vorganger, dem Druck einiger Monche folgend, hatten Hegumenen zu Klosterbischofen geweiht, sodaß am Anfang der sechziger Jahre noch sieben Bischofe den Klostern vorstanden[11] Lediglich die Kloster Dair Anbâ Samwîl und Dair Abû Mînâ wurden von Hegumenen geleitet Dieses unkanonische Verhalten wurde von Kyrillus VI nicht weiter fortgefuhrt Zwar enthob er die Klosterbischofe nicht ihrer Amter, er weihte aber keine neuen Klosterbischofe Am Ende seiner Amtszeit wurden lediglich drei Kloster von Klosterbischofen geleitet[12], den übrigen Klostern stand ein Hegumen (amîn ad-dair) vor, der von den Monchen gewahlt und vom Papst bestatigt und eingesetzt wurde

Die sechziger Jahre bedeuteten fur einige Kloster im Wâdî 'n-Natrûn Umstellungen von großer Tragweite, denn sie verloren ihre Abgeschiedenheit und Stille. Die von der agyptischen Regierung mit auslandischer Unterstutzung geplante notwendige Nutzbarmachung der Wuste wurde 1960 in der Senke des Wâdî 'n-Natrûn begonnen und bis zum heutigen Tage fortgesetzt Im Rahmen dieser großangelegten Aktion wurden mehrere internationale Jugendlager in unmittelbarer Nahe des Bishoi- und des

---

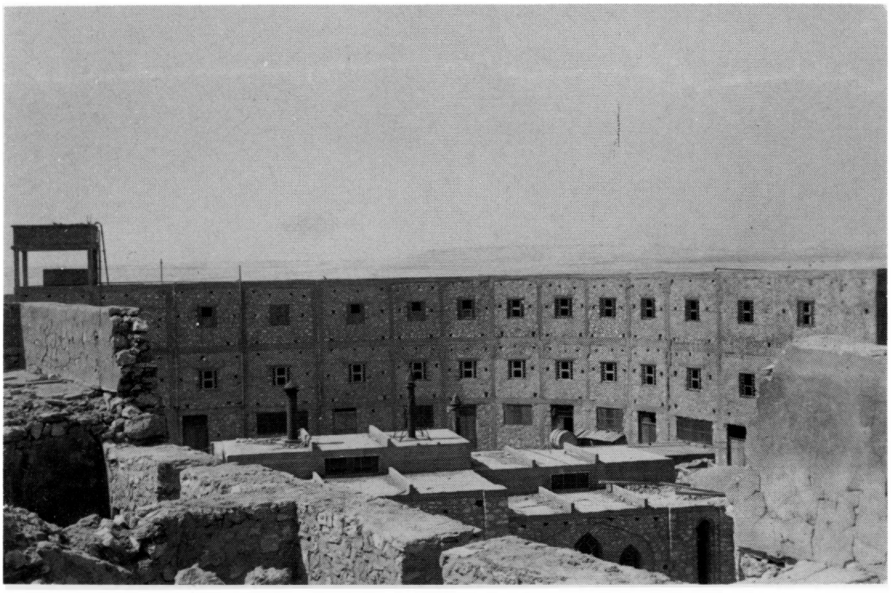
[10] Zu Beginn des 9 Jahrhunderts lebten uber 1 000 Monche im Makarius Kloster, und im 11 Jahrhundert wohnten 50% der Monche im Wâdî 'n Natrûn im Makarius Kloster Bis zum 14 Jahrhundert weihte der Patriarch das heilige Myron am Grundonnerstag im Makarius-Kloster

[11] Anbâ Ghobrîâl vom Dair Anbâ Antûnîûs, Anbâ Arsânîûs vom Dair Anbâ Bûlâ, Anbâ Mikhâîl vom Dair Abû Maqâr, Anbâ Basîlîûs vom Dair Anbâ Bishoî, Anbâ Tawfilûs vom Dair as Surîân, Anbâ Makârîûs vom Dair al Baramûs, Anbâ Bakhum vom Dair al Muharraq

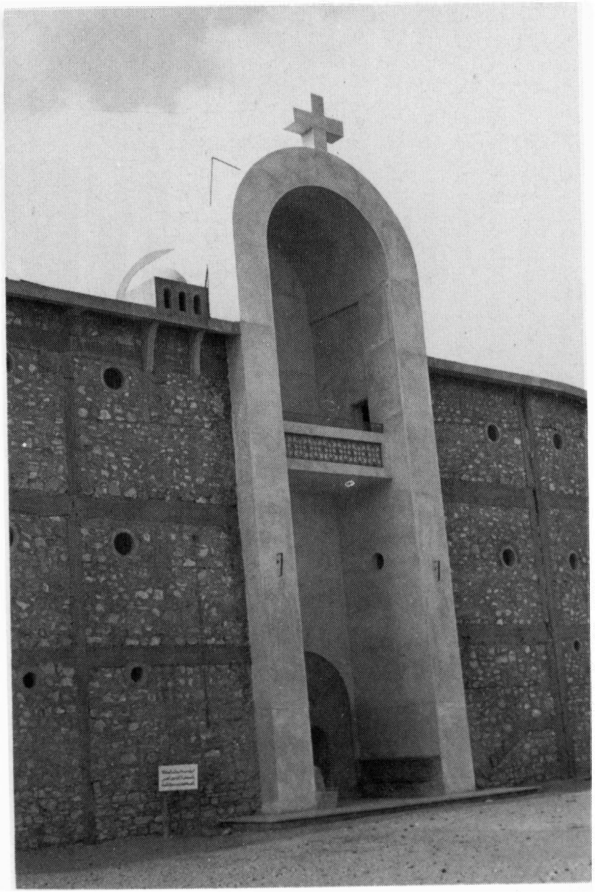
[12] Anbâ Tawfilûs, Anbâ Mikhâîl, Anbâ Bakhûm.



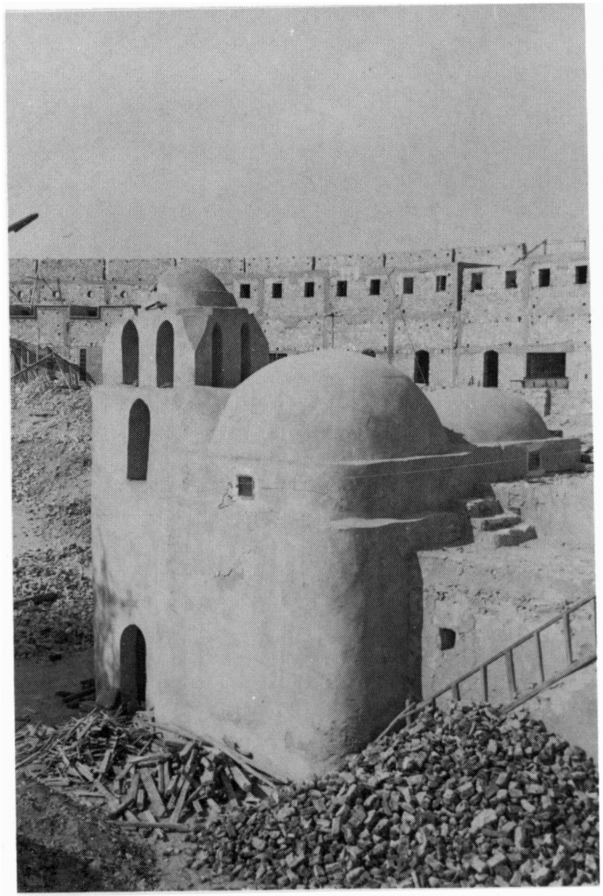
Das Makarius-Kloster, Juni 1976.



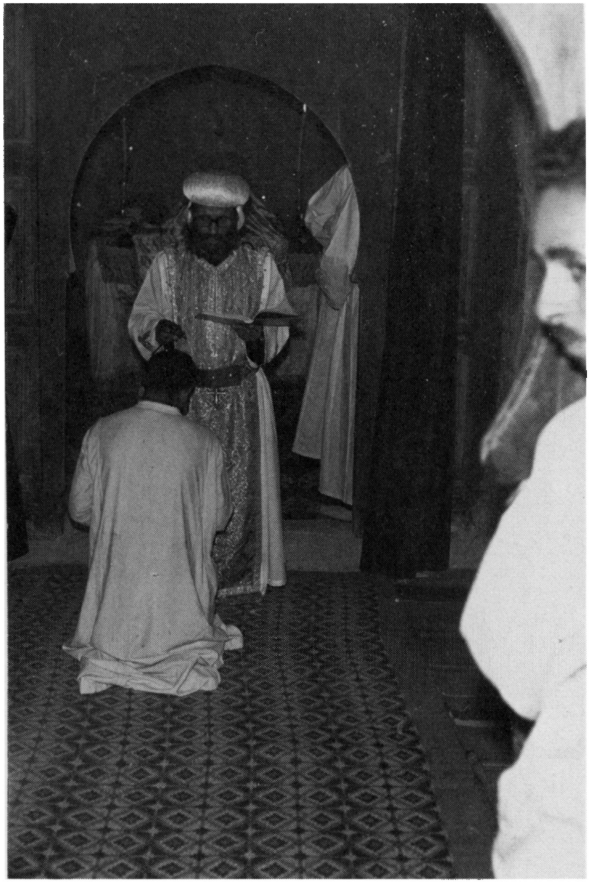
Neue Zellen im Makarius-Kloster. Im Vordergrund Teile der alten Klostermauer.



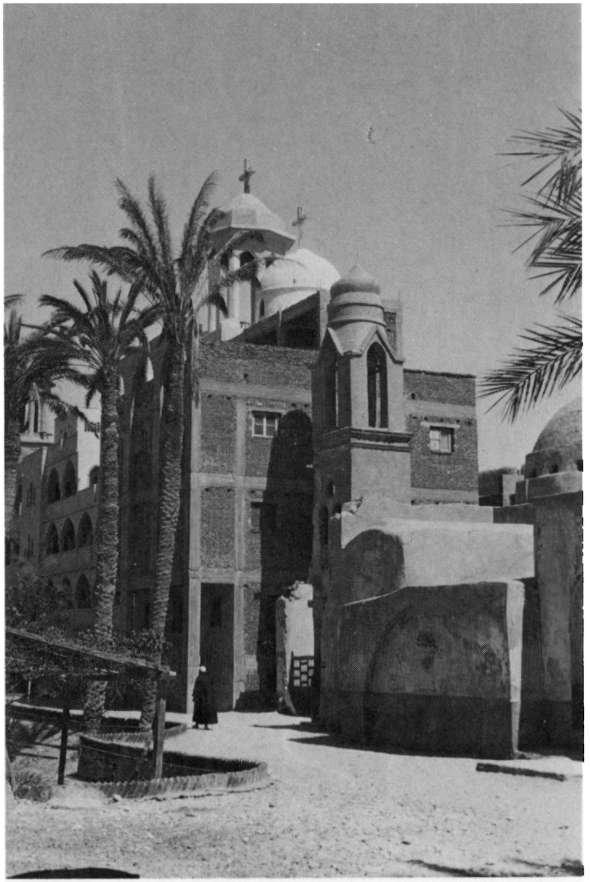
Eingangstor zum Makarius-Kloster



Makarius-Kloster.
Im Vordergrund Die alte Kirche der 49 Märtyrer von Scetis.
Im Hintergrund Neue Mönchszellen.



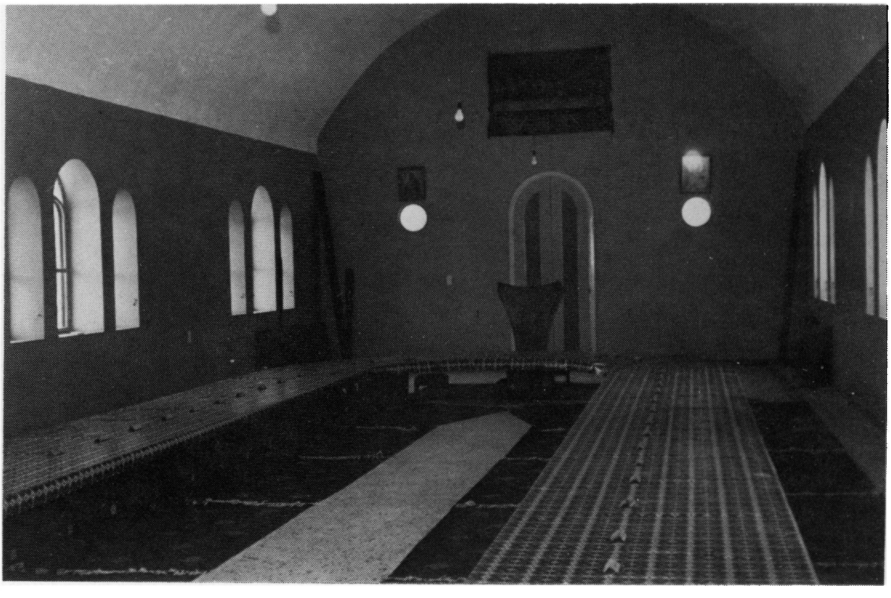
Mönchsweihe in der Klosterkirche des Bishoi-Klosters, Juni 1976.



Syrerkloster.
Im Vordergrund. Die Sommerkirche der Gottesmutter.
Dahinter Neues Gästehaus und Mönchszellen. Juni 1976.



Mönchsweihe im Bishoi-Kloster, Juni 1976
Auszug im Klosterhof. Vor dem geweihten Mönch, drei Mönche mit Triangeln und Zimbeln.



Die neue Trapeza im Makarius-Kloster.

Syrerklosters errichtet[13]. Hundert Meter vor dem Klostertor des Dair Anbâ Bishoî erbaute man — fast provozierend — eine Moschee für die jugendlichen Helfer aus allen Ländern! Der Friede, den die Wüste seit 1600 Jahren ausstrahlte, und der in jeder Generation immer wieder junge Menschen anzog, dieser Wüstenfriede wurde durch die wirtschaftlichen Notwendigkeiten des Landes zwangsmäßig zerstört. Vor zwanzig Jahren sprach man noch nicht von Wüstenreklamationsprojekten, aber ich entsinne mich eines Gespräches mit einem der Wüstenväter aus dem Syrerkloster. Er erinnerte mich an die Weissagung des hl. Makarius, dem Gründer des Mönchtums im Wâdî 'n-Natrûn: »Wenn die Zeit gekommen ist, daß ihr in dieser Wüste viele Zellen sehen werdet, und ihr Bäume und Sträucher vor den Klostertoren wachsen seht, und ihr viele Jugendliche in dieser Wüste vor euch seht, dann ist die *Zeit* gekommen zu entfliehen«. Aber trotz dieser Verheißung, die sich in diesen Jahren erfüllte, sind die Mönche im Wâdî 'n-Natrûn geblieben. Zwar haben sie ihre Klostertore geschlossen, besonders während der langen Fastenzeiten, im allgemeinen aber haben sie sich den neuen Umständen angepaßt.

Seit einigen Jahren sind die Jugendlager im Wâdî 'n-Natrûn geschlossen und die Unterbringungs- und Gemeinschaftsräume und die Moschee zerfallen. Für den Besucher der Klöster ein klägliches Andenken an die Regierungszeit Gamal 'Abd al-Nasser's! Die Nutzbarmachung der Wüste macht aber weiterhin gute Fortschritte, und Asphaltstraßen in der Senke des Wâdî 'n-Natrûn ermöglichen es, bis zu den Klostertoren des Dair Anbâ Bishoî und des Dair al-Baramûs mit dem Auto zu fahren. Die Bautätigkeit in allen vier Wüstenklöstern ist auffällig, besonders auf Grund der hohen Glockentürme, die von weiter Entfernung sichtbar sind. Ausserdem werden in allen Klöstern neue Zellen und Gemeinschaftsräume gebaut und die sanitären Anlagen verbessert.

Am 8. März 1971 erlag Kyrillus VI im Alter von 69 Jahren einem Herzschlag. Bis zur Wahl des Nachfolgers verwaltete Anbâ Antûnîûs, Metropolit von Sohâg, als ältester Prälat und *locum tenens* die Geschäfte des koptischen Patriarchats. Am 31. Oktober 1971 wurde durch das Altarlos der 117. Nachfolger des Evangelisten Markus gewählt. Die Wahl fiel auf Bischof Schenute, der den Namen Schenute III. annahm[14]. Der neue Papst wurde am 3. August 1923 mit dem Familiennamen Nazir Gayed Raphael geboren. Im Jahre 1947 erhielt er seinen B.A. in Geschichte von der Universität

---

[13] Ähnliche Provokationen erlitten die jugoslawischen Klöster Žiča und Dečani, s. *Sobornost*, Frühjahr 1959, 3, Nr. 24, 633. Die Jugoslawen waren seiner Zeit die ausschlaggebenden Berater im ägyptischen Landwirtschaftsministerium.

[14] Schenute I (859-880), Schenute II (1032-1046).

Kairo. Als Reserve-Offizier nahm er im Jahre 1948 am ersten arabisch-israelischen Krieg teil. Nach seiner Entlassung im Jahre 1950 widmete er sich den koptischen Sonntags-Schulen und lehrte Theologie an der Theologischen Hochschule in Helwân, südlich von Kairo. Am 15. Juli 1954 trat er als Novize der Klostergemeinschaft des Syrerklosters im Wâdî 'n-Natrûn bei, wo er bald zum Bibliothekar einer der ältesten und größten Klosterbibliotheken in Ägypten ernannt wurde[15]. Als Abûnâ Antûnîûs as-Surîânî wurde er auf Grund seines theologischen Wissens und seiner tiefen asketischen Frömmigkeit von vielen Kopten geschätzt und angesehen. Für einige Jahre folgte er den jungen Akademiker-Mönchen, die sich um Abûnâ Matta al-Maskîn geschart hatten, und lebte im Dair as-Samwîl in der Wüste von al-Qalamûn. Im Jahre 1975 kehrte er jedoch in das Syrerkloster zurück. Kurz nach seiner Inthronisierung im Jahre 1959 ernannte Papst Kyrillus VI ihn zu einem seiner drei Sekretäre, verantwortlich für die theologischen und kanonisch-juristischen Bereiche in der koptischen Kirche. Nach längerem Zögern und im Gehorsam seinem Papst gegenüber vertauschte Abûnâ Antûnîûs as-Surîânî die Wüste mit dem Sekretariat, aber nicht für lange. Es zog ihn zurück in die sandige Einöde, erst in das Syrerkloster, dann in die Höhle. Dem Beispiel des hl. Antonius folgend, ging er für mehrere Jahre in die innere Wüste, wo er in einer frühchristlichen Felsenhöhle im Wâdî al-Faregh, 12 km. südöstlich des Bishoiklosters wohnte. Im September 1962 berief Kyrillus VI ihn zum zweiten Mal nach Kairo. Gegen seinen ausdrücklichen Willen wurde er zum Bischof für Theologische Institutionen und Studien geweiht und erhielt den Namen Schenute in Anlehnung an den großen koptischen Kirchen- und Mönchsvater Schenute von Atripe[16]. Fast wöchentlich verließ er Kairo für ein oder zwei Tage und zog sich in die Wüste zurück, um dort die innere Stärkung im Glauben zu erfahren, die er dann seiner immer wachsenden Anhängerschar übermittelte. In diesen Jahren begann Schenute seine Freitagsabend-Predigten in der stetig überfüllten koptischen St. Markus-Kathedrale in Kairo, zu denen Tausende von Kopten und Muslime kamen, um das Wort Gottes erläutert und verständlich erklärt zu hören. In den sechziger Jahren entwickelte Schenute nicht nur seine asketische Frömmigkeit weiter, er wurde auch zum Evangeliums-Prediger, zum gewissenhaften Administrator und zu einem Menschen, der oft und zeitgerecht Humor und Mutterwitz ausstrahlte. Seit seiner Inthronisierung als Papst von

---

[15] Siehe Robert Curzon, *Visits to the Monasteries in the Levant*, London 1847, 84-85. L. F. C. v. Tischendorf, *Travels in the East*, London 1847, 52.

[16] O. Meinardus, "Recent Developments in Egyptian Monasticism 1960-1964", *Oriens Christianus*, 49, 1965, 79-87.

Alexandrien hat er auf der einen Seite die Ansätze zur Wiederbelebung des Mönchtums weitergeführt, auf der anderen Seite konnte er auf Grund seines theologischen Wissens und seiner jahrelangen mönchischen Erfahrung neue Impulse und Direktiven weitergeben. Es ist keine Übertreibung, wenn man heutzutage durch die Initiativen des Papstes Schenute III von einer qualitativen und quantitativen Erneuerung des koptischen Mönchtums spricht. Von geschichtlicher Warte betrachtet sind die Bestrebungen und Entwicklungen dieser Jahre vergleichbar den monastischen Erneuerungen im 9. Jahrhundert zur Zeit der Patriarchen Anbâ Yûsâb (830-849) und Anbâ Shanûdah I (859-880), die zur Blüte des koptischen Mönchtums im 10. Jahrhundert führten.

Wenn man von den Initiativen der kirchlichen Führung absieht, so sollte man eine Reihe von Motivationen anführen, die gerade in dieser Zeit junge Menschen bewegen, dem mönchischen Leben beizutreten. Es besteht kein Zweifel, daß ein gewisses Ghettobewußtsein der Kopten, die eine abnehmende Minorität in einer immer stärker anwachsenden islamischen Gesellschaft ausmachen, zu einer verstärkten Identifizierung mit ihrer Kirche führt[17]. Die Stellung der Kirche als geistlicher und kultureller Träger des Koptentums schafft in vielen Fällen ein intensives persönliches Engagement, besonders bei jungen Kopten. Die Entscheidung, dem Mönchtum beizutreten, ist häufig der letzte Schritt einer national-religiösen-christlichen Haltung und Grundeinstellung. Wie keine andere christliche Gemeinschaft stellt das Mönchtum eine ausgewählte rein koptische Gemeinschaft dar, die unberührt von islamischen Einflüssen und Gesetzen ihren eigenen Normen nachgehen kann. Auch in keiner anderen Gemeinschaft können Kopten ihre persönliche Opferbereitschaft zum Ausdruck bringen wie im klösterlichen Leben, das der totalen Hingabe für die Kirche dient. Die von der koptischen Katechetik gelehrten Tugenden schreiben immer noch der Askese und dem Zölibat eine höhere Bewertung zu als dem »weltlichen« Leben. Aber auch religiöse Erfahrungen und Erlebnisse, besonders durch den persönlichen Kontakt mit dem Papst, mit den jungen und kürzlich geweihten Metropoliten und Bischöfen und Wüstenvätern, haben junge Akademiker bewogen, ihre langjährige Ausbildung in den Dienst der klösterlichen Gemeinschaft zu stellen. Andere wiederum, unzufrieden mit den ökumenischen Bestrebungen der koptischen Kirchenleitung und enttäuscht von den Säkularisationserscheinungen des kirchlichen Lebens, haben aus Protestüberlegungen das Klosterleben gewählt, um dadurch ein reineres, ernsthafteres und den kirchlichen Ansprüchen gemäß tieferes spirituelles Leben führen zu können. Zur gleichen Zeit darf man aber auch

[17] Edward Wakin, *A Lonely Minority. The Modern Story of Egypt's Copts*, New York, 1963.

nicht verkennen, daß die Wege zum Episkopat und Metropolinat praktisch nur durch das Kloster führen. Dieses bedeutet, daß auch diejenigen, die eine leitende und verantwortliche Stellung in der koptischen Hierarchie anstreben, sich für das Mönchtum verpflichten müssen. Für diese Menschen ist der Entschluß, Mönch zu werden, Mittel zum Zweck, und es ist verständlich, daß bei einigen Novizen diese Motivation eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Außerdem gibt es in jeder Gesellschaft Menschen, die auf Grund psychologischer und sozialer Anlagen dem Stress der Welt nicht gewachsen sind, und die im klösterlichen Leben eine »Gottes-Herberge« sehen, in der auch sie sich geistlich und menschlich entfalten können.

Bezüglich der spirituellen Renaissance des koptischen Mönchtums, besonders in den Klöstern im Wâdî 'n-Natrûn, sollte man die Rolle der modernen Kommunikationsmedien nicht übersehen. Zum ersten Mal in der Geschichte des koptischen Mönchtums wird durch die Verbreitung der Schriften der koptischen Mönchs- und Kirchenväter in arabischer Sprache und dem intellektuellen Niveau vieler Wüstenväter eine bewußt koptisch-asketische Tradition wieder ins Leben gerufen und gefördert. Daß diese Renaissance sich auch in der Klosterdisziplin widerspiegelt, ist nicht verwunderlich. Rein optisch fällt dem Besucher des Syrer- und Bishoi-klosters die einheitliche Kleidung der Mönche auf. Während vor einigen Jahren die Mönche noch häufig die Kleidung der Fellahîn — mit der typischen braunen Filzkappe auf dem Kopf — trugen, sind heute die Mönche gerade dieser beiden Klöster einheitlich gekleidet und tragen auf dem Kopf eine mit weissen oder gelben Kreuzen bestickte schwarze Kappe, eine Art *tâqiyah*, die ihren Ursprung in der antiochenischen Kirche hatte. Über die Anzahl der Skhêma (*Σχῆμα*)-Träger in den Wüstenklöstern, nämlich der Mönche, die nach dem zweiten Grad der mönchischen Askese leben, habe ich keine genauen Angaben erfahren können. Die schon erwähnte Entwicklung läßt aber darauf schließen, daß auch die qualitative geistliche Erneuerung eine größere Zahl von Skhêma-Trägern hervorgebracht hat[18].

Angaben über den zahlenmäßigen Stand der Mönchsbevölkerung in den einzelnen Klöstern geben nicht notwendigerweise ein Bild über das spirituelle Niveau der Klostergemeinschaften. Diese Erkenntnis ist deutlich ersichtlich, wenn man die große Zahl der Mönche im Dair al-Muharraq im Niltal nördlich von Asyût bedenkt, wo die Mehrzahl der Väter einer

[18] Das Skhêma ist ein etwa 4 m. langer Lederriemen, 10 cm. breit, der mit 10 kleinen und zwei großen Lederkreuzen verziert ist. Cassianus erwähnte schon das Tragen des Skhêma, *Inst.* I, 3f.

wesentlich weniger strengen Askese unterworfen sind als die Mönche in den Wüstenklöstern im Wâdî 'n-Natrûn oder in den Klöstern der östlichen Wüste am Roten Meer. Interessanterweise ist aber auch die Zahl der Mönche im Dair al-Muharraq in den letzten Jahren gestiegen, obwohl proportionell gesehen nur wenige dieser Mönche zum Bischofs- oder Metropolitenstuhl erhoben wurden. Die Zahlen der in den Wüstenklöstern des Wâdî 'n-Natrûn lebenden Mönchen schwanken auf Grund der Tatsache, daß zwischen 20% und 50% der Mönche zeitweilig entweder in den Klosterzentralen im Nildelta oder in Gemeinden beschäftigt sind. So wurden mir im Sommer 1976 die folgenden Bewohnerzahlen der Wâdî 'n-Natrûn-Klöster gesagt: Dair as-Surîân 40 Mönche, davon 30 im Kloster und 10 außerhalb des Klosters; Dair Anbâ Bishoî 32 Mönche, davon 22 Mönche im Kloster und 10 außerhalb des Klosters; Dair al-Baramûs 35 Mönche, davon 20 im Kloster und 15 außerhalb des Klosters.

Wie schon erwähnt nehmen die Mönche um Abûnâ Matta al-Maskîn im Dair Abû Maqâr eine besondere Stellung im koptischen Mönchtum und in der koptischen Kirche ein. Das bedrückende Spannungsverhältnis zwischen den beiden führenden Mönchsvätern, Papst Schenute III und Abûnâ Matta al-Maskîn, ist nicht zu verheimlichen, denn gerade in den letzten Jahren gewann Abûnâ Matta al-Maskîn und seine mönchische Bewegung nicht nur an innerkirchlicher Bedeutung, sondern auch an internationalem religiösen Ansehen. War dieser strenge Wüstenvater doch einst ein dieser Welt völlig abgekehrter Mensch, der jeden Kontakt mit der Öffentlichkeit scheute, so hat Abûnâ Matta al-Maskîn eine wesentliche Gesinnungsänderung durchgemacht. Viele Kopten, die von ihm in den fünfziger und sechziger Jahren gehört hatten, als er in den Wüsten von al-Qalamûn und al-Rayân mit seinen Jüngern lebte, muß es eigenartig, wenn nicht sogar unverständlich vorgekommen sein, als das amerikanische Nachrichten-Magazin TIME ihn und seine Anhänger zusammen mit Mutter Theresa von Kalkutta, Bruder Roger Schutz von Taizé und Dorothy Day von der katholischen Arbeiterbewegung in Manhattan in einem Leitartikel unter die lebenden Heiligen der Kirche rechnete[19].

Als ich Abûnâ Matta al-Maskîn in den fünfziger Jahren zum ersten Mal im Dair Anbâ Samwîl in der al-Qalamûn - Wüste traf, hatte ich den Eindruck, einen der frühchristlichen Mönchsväter vor mir zu sehen. Der einst wirtschaftlich gut situierte Apotheker aus der Nildelta-Stadt Damanhûr hatte sich in seinem 30. Lebensjahr entschlossen, dem Ruf Jesu zu folgen und die Antwort des Herrn an den reichen Jüngling auf sich zu

[19] TIME, "Saints Among Us", December 29, 1975, 35. TIME, "The Desert Revival", April 19, 1976, 50.

beziehen : »Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach« (Matth. 19:21). Er verkaufte seine beiden Apotheken, seine Häuser und Fahrzeuge und verteilte den Ertrag unter die Armen, und trat dann der Mönchsgemeinschaft des Syrerklosters bei. Hier löste er sich bald aus der Gemeinschaft und lebte für drei Jahre als Eremit in einer der Wüstenhöhlen am Gebel Sarabâmûn, ungefähr 3 km. vom Syrerkloster entfernt. Der frühchristlichen Eremitentradition folgend kehrte er jedes Wochenende zur Beichte und zum Empfang der Eucharistie in das Kloster zurück, um dann geistlich gestärkt die folgenden Tage wieder in asketischer Einsamkeit zu verbringen. Im Jahre 1956 verließ er mit einer Gruppe junger Mönche — alle Akademiker — die Wüste des Wâdî 'n-Natrûn und zog in die entfernte Einöde von al-Qalamûn, südlich der Fayyûm - Oase. Die folgenden Worte waren das Bekenntnis Abûnâ Matta's bei einem meiner Besuche in der Wüste von al-Qalamûn :

Christianity can only be revived by a revivification of the genuine monastic ideal, which is the life and teachings of our fathers. Thus this monastery is the centre of those monks who want to lead a free ascetic life without a bishop according to the traditions of the church. We want to lead a life that enables us to follow in the steps of the fathers, and this one can hardly do any longer at Dair as-Surîân because of its closeness to the world. Here we are poor, poor like our fathers, we have no library, yet our books are written in our minds to serve our minds. And religion, which is the life with God, the true philosophy comes from the heart to serve the heart, thus we don't need a library, our library is within us, our hearts contain the library of God. Where the spirit is books are superfluous, our ideal is that of our fathers, living with God and in God. I am eager to live with my God alone and to die in a place which no one knows[20].

Während dieser Jahre besuchte Abûnâ Matta al-Maskîn das Wâdî Rayân, wo er eine Woche verblieb. Während einer der Nächte, als er unter einem Palmenbaum schlief, erlebte er eine Vision und hörte die Stimme eines alten Mannes, der ihm sagte : »Seit vielen Jahren habe ich dich hier erwartet, komm mit mir und ich werde dir diese Wüste (gebel) anvertrauen«. Als er ihm antworten und folgen wollte, verschwand der Alte. Für Abûnâ Matta al-Maskîn war dieses Erlebnis ein Hinweis, mit seinen Jüngern die Wüste von al-Qalamûn zu verlassen, und so bezog er im Herbst 1960 das Wâdî Rayân, wo er fast zehn Jahre, weit von der Zivilisation entfernt, ein rigoroses Eremitenleben führte, unbehelligt von Besuchern und kirchlichen Instanzen. Ich glaube, einer der wenigen Besucher gewesen zu sein, als ich im Januar 1966 mit einer De Havilland D.H.C. 3 (Otter) in das Wâdî Rayân flog, und vor seiner Höhle das Flugzeug ausrollte[21]. In jenen Jahren lebten

[20] O. Meinardus, *Monks and Monasteries, etc.*, 329.

[21] O. Meinardus, "The Hermits of Wâdî Rayân", *Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca, Collectanea*, 11, 1966, 293-318.

acht Mönche in den Felsenhöhlen des Wâdî Rayân und beschäftigten sich mit dem Übersetzen und Abschreiben der Worte und Sprüche der alten Wüstenväter (The Early Fathers from the Philokalia)[22], besonders aber mit den geistlichen Schriften Isaaks von Nineveh, des nestorianischen Bischofs aus dem 6. Jahrhundert. Abûnâ Matta schrieb in diesen Jahren eine Reihe von Büchern über die christliche Askese und mehrere kleine Erbauungsschriften, sodaß, wie kürzlich berichtet, er nicht weniger als vierzig Schriften verfaßt hat[23].

Seit 1969, dem Wunsche Kyrillus VI folgend, lebt Abûnâ Matta al-Maskîn im Makarius-Kloster im Wâdî 'n-Natrûn. In den fünfziger Jahren verließ er dieselbe Wüste, um ungestört von Besuchern und dem Lärm der Welt die strenge christliche Askese zu üben. Als er aber die mittelalterliche Patriarchen-Residenz bezog, folgten ihm viele junge Kopten; und so vervierfachte sich die Zahl der Mönche in wenigen Jahren. Neue Zellen und eine größere Klosteranlage wurden notwendig. Im Sommer 1976 besuchte ich in Begleitung von Herrn Pfarrer Klaus Siefer das Makarius-Kloster, das heutzutage mit dem Auto erreichbar ist. Eine Straße führt von der Kairo-Alexandrien-Wüstenstraße zum Klostertor, ein Zivilisationseinbruch in die Stille der Wüste, gegen den sich die Mönche immer zur Wehr gesetzt hatten. Der neue große Klosterkomplex, der ein Gebiet von 40,000 m² einschließt[24], ist mit einer hohen dicken Mauer umgeben, durch die nur zwei sorgfältig verschlossene Tore Einlaß gewähren. Abûnâ Yuhanna empfing uns und berichtete, daß das Kloster zur Zeit 55 Mönche beherberge, die Mehrzahl unter 40 Jahren und ein großer Teil von ihnen Akademiker. Wo man hinsah, waren Mönche und fellahîn beim Bau neuer Anlagen beschäftigt; denn Abûnâ Matta plant für weitere hundert Mönche im Makarius-Kloster. Ein großes Gästehaus ist bereits fertiggestellt, und Sitzgelegenheiten für Hunderte von Besuchern, die bald von Weinreben überrankt werden sollen, wurden von Mönchen hergestellt. Eine neue Trapeza wies auf den koinobitischen Charakter der Mönchsgemeinschaft hin. Obwohl man bemüht ist, die alten Anlagen in Rücksichtnahme auf archäologische und kunsthistorische Werte zu erhalten, wie z.B. den Klosterturm (*qasr*) mit seinen vielen Kapellen und die kleine Kirche der 49 Märtyrer von Abû Maqâr, so hat man doch auch viele spätmittelalterliche Gebäude, wie die alten Klosterzellen und die im levantinischen Stil gebaute alte Gästeresidenz abreißen müssen. Die alte Patriarchenkirche des hl. Makarius mußte selbstverständlicherweise vergrößert werden, was das Abreissen der Narthex

---

[22] *The Early Fathers of the Philokalia* (ed. E. Kadloubovsky, G. H. E. Palmer), London, 1943.

[23] TIME, "The Desert Revival", April 19, 1976.

[24] Vor der neuen Besiedlung des Klosters umfaßte die Klostermauer 8.000 m².

zur Folge hatte. Die Mönche widmen sich sowohl dem geistlichen wie auch dem geistigen Leben, dem theologischen Studium und den Gesprächen mit den zahlreichen Besuchern[25].

Zusammenfassend erkennt man, daß die Erneuerungsbestrebungen im koptischen Mönchtum in den letzten fünfzehn Jahren eine bedeutende Ausstrahlung für die gesamte koptische Kirche darstellen. Die hier und da ersichtliche Balance von asketischer Intensität und evangelischem Zeugnis wird vielleicht heutzutage zum ersten Mal in der Geschichte des koptischen Mönchtums verwirklicht, eine Entwicklung, die auch in der westlichen Kirche Beachtung finden sollte.

[25] An Wochenenden und an Feiertagen kommen bis zu 500 Besucher aus Kairo und Alexandrien zum Makariuskloster.

Two elegies on the patriarch Ignatius Ṣarrūf

by

R. Y. Ebied and M. J. L. Young

Introduction

The Melchite Patriarch Ignatius IV Ṣarrūf was a Bishop of Beirut who was involved in a number of disputes with his own church; in 1778 he founded a double house for monks and nuns in the monastery of St. Simeon near Baskonta in Lebanon[1]. This was later dissolved by a Church Synod[2]. On the 9th February, 1812 he was appointed Melchite Patriarch of Antioch, but only nine months later, on the 6th November, he was murdered by Ilyās ʿImād and his sons[3].

Several collections of the letters of Ignatius Ṣarrūf have been preserved[4], including one in Aleppo and another in the archives of the Melchite bishops in Beirut[5], but these are so far unpublished.

At least three Arabic elegies are known to have been composed in memory of the dead Patriarch, one by Ḥanāniyyā al-Munayyar al-Zūqī, another by Buṭrus ibn Ibrāhīm Karāmah, and a third by an anonymous author. The first of these appears to have survived only fragmentarily in several verses cited by Cheikho[6], the second was published (not without errors) in the scarce work *Dīwān Sajʿ al-Ḥamāmah*[7] of Buṭrus Karāmah, and the text of the third was recently discovered by the present writers in Leeds Arab. MS 65.

---

[1] For the career of Ignatius Ṣarrūf, see G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, vol. III [Studi e Testi, 146 (Vatican, 1949)], p. 236; *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*, s.v. Antioche, p. 651; *Dictionnaire de Theologie Catholique*, s.v. Antioche, col. 1417.

[2] G. Graf, *op. cit.*, pp. 33 and 236, and literature there cited.

[3] See L. Cheikho, "Al-Ādāb al-ʿArabiyyah fī al-Qarn al-Tāsiʿ ʿAshar" in *Al-Machriq*, vol. X (1907), p. 609; *idem*, *Catalogue des Manuscrits des Auteurs Arabes Chrétiens depuis l'Islam* (Beirut, 1924), No. 493, pp. 133-4.

[4] See ʿUmar Riḍā Kaḥḥālah, *Muʿjam al-Muʾallifīn*, vol. II (Damascus, 1957), p. 306.

[5] Graf, *op. cit.*, p. 236.

[6] See Cheikho, "Al-Ādāb al-ʿArabiyyah", p. 609, where he cites six verses of Ḥanāniyyā's poem.

[7] Beirut, 1898, pp. 102-103.

The latter manuscript is an octavo volume of Christian poetry and rhymed prose of 71 folios which was copied about the middle of the nineteenth century. It contains many short pieces of verse, a number of longer poems and a *maqāmah* of Buṭrus Karāmah. At one time this MS formed part of the library of Yūsuf Ṣayfī[8].

Fol. 40 contains the text of an anonymous elegy on the Patriarch Ignatius, written soon after 1812[9], a poem which has apparently only survived in the Leeds manuscript. It consists of thirteen verses in praise of Ignatius and his successor.

We here present the text of these verses, together with that of the poem of Buṭrus Karāmah which is now difficult of access to the reader, and append to each translations into English.

Text

I

ترثى البطريرك اغناطيوس صروف

(١) كفى البكا ياكل مقلة باك وكفاك مما لا يفيد كفاك
(٢) ودعى النحيب وغادرى الاسف الذى تبديه نايحة على مولاك
(٣) ذاك المطوب ذا المحامد والتقا والفضل والبر النفيس الزاك
(٤) وثقى فان الله متع نفسه بنعيم مجد فايق الادراك
(٥) واستبشرى يا سدة نلت المنا بخليفة من بعده وافاك
(٦) وتسربلى حلل المسرة واخلعى ثوب الحداد فربك هناك
(٧) والكوكب الشرقى اقبل طالعا وتلالات انواره بسماك
(٨) وعروسك يا بيعة الله انجلى فيك وزين خدرك وحماك
(٩) والعسجدى فى عنبرك استضى من نوره كرسيك الانطاك
(١٠) ولك الهنا يا لبلبل الشادى الذى شده الورى بنداه فى مغناك
(١١) فصداه مغناطيس انفسنا الذى كم ضمّ فيه جامعا ابناك

---

[8] For Yūsuf Ṣayfī, see J. Macdonald, *Catalogue of Oriental Manuscripts*, vol. II (Leeds, N.D.), p. 8.

[9] The poet's allusion (verse 5) to the election of Ignatius's successor suggests the elegy was written between August and November of 1813 (the latter month being that of Athanasius's death). See Note 4 to translation.

(١٢) * فلك البشارة يا محافل شعبنا فى خير راع عادل يرعاك *Fol. 40v
(١٣) وتهللى يا سدة قد شرفت فيه وفى اشراقه بشراك
سنة ١٨١٢ سنة ١٨١٢

II

(١) غدر الز مان واظهر التفنيدا واشتق منا اعينا وكبودا
(٢) تبّا لدهر في حوادث مكره اخذ الرقاد وخلّف التسهيدا
(٣) ويريش من نبل الحمام اسنّة يخرقن منا اعظما وجلودا
(٤) قد كنت ارغب في الحيوة وعيشها لو ان في هذا المقام خلودا
(٥) يا صاح ما هذا الزمان مصافيا فدع التثبت واطلب التجريدا
(٦) واحذر من الايام ان طباعها تنفى السرور و تجلب التنكيدا
(٧) ان المنون عيونهن رواصد يلحظن عمرا للفنا مرصودا
(٨) والدهر سيف والمنايا خارق يتواردان مصابنا توريدا
(٩) ان المنية والسلامة للورى امر تراه يقظة ورقودا
(١٠) انّى تود من الحتوف سلامة هل ان ترى بالما لظى موقودا
(١١) يا دهر هلّك ان تحافظ ذمة ام يا منية تحفظين عهودا
(١٢) كيف استطعت ايا منية غدر من قد كان للراى القويم مشيدا
(١٣) كيف استطعت ايا منية غدر من قد كان نورا للهدى ورشيدا
(١٤) يبكى الانام على غناطيوس الذى صرف الضلال بوعظه منفودا
(١٥) البطرك ابو الفضائل والحجى من كان في هذا الزمان فريدا
(١٦) وتشق لبات الصدور عليه اذ اضحى جديلا يصدع الجلمودا
(١٧) كيف الذى صرع الاسود بوعظه امس صريعا في الثرى ممدودا
(١٨) ام كيف مصباح الهداية والهدى متواريا في تربة ملحودا
(١٩) ابكيه ثم اقول عند افوله لا زال حزنك بالفؤاد جديدا
(٢٠) ان كان اورثنا البكاء فانه وهب الملائكة السرور مزيدا
(٢١) او ان يكن امس قتيلا انه في روضة الشهداء لاح سعيدا
(٢٢) غدر البغاة به فاصبح غدرهم شرا على اعناقهم مردودا
(٢٣) لم يحسبنهم قلدوه صوارما بل قلدوه حواهرا وعقودا

(٢٤) لم يحسبنهم خضبوه دماءه بل وشحوه الارجوان برودا
(٢٥) مكروا بانفسهم فاصبح مكرهم لم يجدهم الا اسى ووعيدا
(٢٦) يا ويحهم هل يشتفون بغدرهم صدرا وقد كفروا ابا وجدودا
(٢٧) ام هل يحط بذاك شان علائه كلا ولكن زاده تاييدا
(٢٨) ان المسيح اراق طوع رضائه دمه البغاة ووسّدوه العودا
(٢٩) والهامة المفضال بطرس قد قضى من فوق عود ناكسا مشدودا
(٣٠) وكذا المعظم بولس المصداح قد جزّ الحسام وريده والجيدا
(٣١) والرسل والشهداء طرّا هكذا حازوا بسفك دماهم التمجيدا
(٣٢) وكذا غناطيوس الشهيد قد اقتدى بهم وصار بصفهم معدودا
(٣٣) بلغ الشهادة ارّخوه مبررا بدماه اضحى للمسيح شهيدا

Translation

I

An Elegy on the Patriarch Ignatius Ṣarrūf

(1) There has been enough of weeping — it consumes the eye of the one who weeps — enough of what brings thee[1] no benefit, enough!
(2) Have done with lamentation and forego the sorrow which thou displayest in mourning for thy lord—[2]
(3) His Beatitude, a man of praiseworthy qualities and piety, a man of erudition and precious, intelligent godliness.
(4) And do thou have trust, for God has bestowed upon his soul the grace of a Glory which is beyond perception,
(5) And rejoice, O Patriarchate[3]: thou hast obtained what thou desirest in his successor[4], who has now come to thee.
(6) Put on garments of joy, and doff the cloak of mourning, for thy Lord[5] has gladdened thee.

---

[1] The poet is addressing variously the Patriarchal See (*al-Suddah*) and the Church (*al-Bay'ah*).

[2] Ar. *mawlāki* i.e. the murdered Patriarch.

[3] Lit. 'O Seat' sc. of the Patriarchate.

[4] I.e. Athanasius Maṭar, who became Patriarch in August, 1813, but died in November of the same year of the plague. Neither his election, nor that of Ignatius, was confirmed by the Pope. See Graf, *op. cit.*, p. 33.

[5] I.e. God.

(7) The Star in the East has risen and its light has sparkled in thy sky.
(8) Thy bridegroom, O Church of God, has been unveiled to thee, and has adorned thy chamber, and afforded thee protection[6].
(9) Thy See of Antioch has been illumined by the light of the pearl in thy amber.
(10) Felicitations to thee upon the singing nightingale which men, by summoning him, have confined within their habitation.
(11) For its echo is the magnet[7] of our souls : how much does it enfold within itself, gathering thy children together !
(12) *Therefore receive, O congregations of our people, the good news of the best of just pastors who shall shepherd thee. *Fol. 40v
(13) And rejoice, O Patriarchate : in him thou hast been honoured, and in his sunrise is thy glad tidings.

A.D. 1812 A.D. 1812

II

[Elegy on the Patriarch Ignatius by Buṭrus Karāmah]

(1) Time has been a betrayer and has shown itself antagonistic, and has deprived us of our eyes and hearts[8].
(2) Woe to a hateful Fate in events which has taken away slumber and left in its place sleeplessness.
(3) From noble doves it has feathered arrows which pierce our bones and skin.
(4) I would have wished for life and existence, if there had been any permanence in this world.
(5) O vigilant one ! Time does not deal honestly ; so cast aside circumspection and seek to divest thyself of it.
(6) Treat the days [of this earthly life] with caution, for their nature is to banish joy and bring misery.
(7) The eyes of the fates watch balefully observing a life destined for extinction.
(8) Fate is a sword and Destiny is a violator, both of which in turn bring upon us misfortune after misfortune.

---

[6] Or 'adorned thy chamber and thy sanctum' if *ḥimāki* is read instead of *ḥamāki*.

[7] N.B. the pun on Ighnāṭiyūs suggested by *maghnāṭīs* (magnet), implies that the new Patriarch would enjoy the affection of the Church, i.e. he would be the 'Ignatius of our souls'.

[8] Lit. 'livers'.

(9) The death, or the security, of men are things which they may experience whether awake or asleep.
(10) How canst thou expect to have immunity from Death?
Dost thou ever see a lighted flame in water?
(11) O Fate, art thou one to observe a covenant?
O Death, wilt thou keep a treaty?
(12) O Death, how couldst thou betray one who was an upholder of sound thought?
(13) O Death, how couldst thou betray one who was a light on the path of righteousness, and upright?
(14) The people weep for Ignatius, who through his preaching utterly dispersed error,
(15) For the Patriarch, Father of Merits, and Discernment; a man who was unique in this age.
(16) [Men's] breasts have been smitten asunder because of him, since he became a butt which splits the boulder.
(17) How can he who laid low lions through his preaching, have been laid low, and stretched in the dust?
(18) How can the Lamp of Guidance and Direction have disappeared, buried beneath the soil?
(19) I weep for him; I say at the setting of his star 'Sorrow for thee is still fresh in the heart'.
(20) If he has bequeathed us tears, he has given the angels abundant joy;
(21) And if he has fallen victim [here], he has risen with gladness into the Garden of the Martyrs.
(22) The oppressors have betrayed him, but their betrayal has become an evil that has rebounded upon their own necks.
(23) He in no wise thought that they had put a sword to his neck; nay, they garlanded him with jewels and necklaces.
(24) He in no wise thought that they had dyed him with his blood; nay, they had adorned him with a garment of purple.
(25) They have deceived themselves, but their deception has resulted in nothing but sorrow and menace for them.
(26) Woe to them! Shall they be comforted in their treachery?
They are miscreants and their fathers and forefathers before them.
(27) Has that thereby diminished his eminence?
By no means! It has but reinforced it.
(28) The tyrants shed the blood of Christ with his consent and gave him as a pillow the wood of the Cross.
(29) The Most Excellent Head [of the Church], Peter, expired bound to a cross, head downwards.

(30) Likewise with the great Paul, the Preacher :
his vein and neck were cut by the sword.
(31) The apostles and martyrs one and all thus obtained
Glory through the spilling of their blood.
(32) Likewise the Martyr Ignatius has imitated them and is numbered in their ranks.
(33) He has attained martyrdom : they have accounted him among the justified. By his blood he has become a martyr of Christ.

A theological work by Severus ibn al-Muqaffa‘ from Istanbul: MS Aya Sofia 2360

by

R. Y. Ebied and M. J. L. Young

An important work for the understanding of mediaeval Coptic theology is the *Kitāb al-Īḍāḥ* ('The Book of Exposition') of the tenth-century Bishop of al-Ashmūnain, Severus ibn al-Muqaffa‘. Severus wrote this book to combat the doctrinal ignorance of his fellow Copts, which he doubtless correctly ascribed to the extinction of the Coptic language and the consequent incomprehensibility to believers of the language of the liturgy and the Bible. The contents of the *Kitāb al-Īḍāḥ* have been analysed by Graf, who gives a short indication of the subject-matter of each of its various chapters[1].

The *Kitāb al-Īḍāḥ* has survived in two recensions, one consisting of twelve chapters[2], and a shortened one, which excludes the last four chapters. Of the MSS listed by Graf[3] as containing all or part of this work, eight MSS contain the shortened recension of eight chapters.

The catalogue of manuscripts of the Library of Aya Sofya[4] lists under the number 2360[5] an anonymous Arabic work entitled *Mu‘allim fī Bayān*

---

[1] G. Graf, GCAL II [Studi e Testi, 133 (Vatican, 1947)], pp. 309-310. The importance of *Kitāb al-Īdāh* is pointed out by K. Samir, 'Un traité inédit de Sawīrus Ibn al-Muqaffa‘ (10e siècle): "Le Flambeau de l'Intelligence" ' in *OrChrP* 41 (1975), p. 165.

[2] An unsatisfactory edition of this recension was published in Cairo in 1925 by Murqus Jirjis under the title *Al-Durr al-Thamīn fī Īdāh al-Dīn* ('The Precious Pearls on the Exposition of Religion'). A second equally unsatisfactory edition, omitting Chapter Nine, but otherwise based on the edition of 1925, was published in Cairo in 1971, in the series *Min Turāth al-Ābā'*, by the Coptic *Madāris al-Tarbiyah al-Kanasiyyah* of Shubra. As far as we are aware the *Kitāb al-Īdāh* has never been translated into any European language, although a version in Ge‘ez does exist.

[3] GCAL II, p. 311.

[4] *Defter Kutubhane Aya Sofya: Tarih Tasisi* (Istanbul, A.H. 1304 = A.D. 1886). The Aya Sofya collection of manuscripts now forms a section of the Suleymaniye Library in Istanbul.

[5] To be found in the section 'Kutub 'Aqā'id wa-Kalām' (p. 141). The MS contains 188 folios of thick paper, and is now worm-eaten in many places. The script is a bold *naskhī*, and there are an average of 10 lines to a page. The pagination is in Coptic characters throughout. Fol. 1r has a note stating that the MS was donated as a *waqf* by the Sultan Mahmūd Khān. It reads as follows:

Madhāhib al-Naṣārà[6] ('Teacher of the Explanation of the Doctrines of the Christians'), of which the end is missing. The catalogue gives no information beyond this. However, fol. 1v of the MS unambiguously ascribes the work to Severus ibn al-Muqaffa', and an examination of the list of contents (fols. 1v-2v) clearly shows that this is in fact a copy of the shorter, eight-chapter, recension of Severus ibn al-Muqaffa''s *Kitāb al-Īḍāḥ*.

The contents of the work are given as follows :

(١) فى ايضاح تثليث أقانيم الله وتوحيده.

(On the exposition of the Trinity and Unity of the Persons of God).

(٢) فى ايضاح السبب فى تأنس ابن الله وصلبه.

(On the exposition of the reason for the incarnation and crucifixion of the Son of God).

(٣) فى معنى تفسير كلام الله من أسفار التوراة.

(On the significance of the interpretation of the word of God in the books of the Pentateuch).

(٤) فى ايضاح تفسير الفصح والخروف ويصير الخبز والخمر لحم (sic).

(On the exposition of the interpretation of Easter and the Lamb and [how] the Bread and Wine become flesh).

(٥) بيان القتال الذى تقاتل به المؤمنين (sic).

(Explanation of the fight which the believers fought).

«قد وقف هذه النسخة سلطاننا الأعظم والخاقل المعظم، مالك البرين والبحرين، خادم الحرمين الشريفين، السلطان بن السلطان، السلطان الغازى محمود خان، وقفاً صحيحاً. حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين، غفر لهما».

('This copy has been validly donated as a *waqf* by our most mighty Sultan, and August Ruler, Possessor of the Two Continents and the Two Seas, Servant of the Two Noble Sanctuaries, the Sultan, son of the Sultan, the Warrior Sultan Maḥmūd Khān. Indited by the poor man Aḥmad Shaykh Zādah, Inspector of the *waqfs* of the Two Sanctuaries. May they both receive forgiveness.')

This is presumably a reference to Maḥmūd I (Ottoman sultan, ruled 1730-1754), and the MS Aya Sofya 2360 must therefore have been written at some time before the latter date. We are greatly indebted to Miss Emine Gürsoy for her help in obtaining a microfilm copy of the Aya Sofya manuscript.

[6] This title has been taken by the cataloguer from a note at the top of fol. 1v which reads as follows: هذا كتاب المعلم فى بيان مذاهب النصارى. It is in a later hand than that of the rest of the MS.

(٦) فى بيان فضل يوم الأحد المقدس.

(On the explanation of the merit of holy Sunday).

(٧) فى معنى صومى يوم الأربعاء والجمعة.

(On the significance of the Wednesday and Friday fasts).

(٨) فى بيان الصوم وكيف يجب.

(On the explanation of fasting, and how it should be conducted)[7].

These chapter titles correspond (with minor variations in wording) to the titles of the first eight chapters of the *Kitāb al-Īḍāḥ*, as given in the two Cairo editions of this work.

After some brief introductory remarks, which appear to have been put together by the writer of the MS (fols. 3r-3v), Aya Sofya 2360 begins with Chapter One, as follows :

*Fol. 3v

* الباب الاول

وهو ايضاح تثليث أقانيم الله وتوحيدها

أيها الأخ الحبيب. الرب يسوع المسيح يضئ عينى عقلك بنور روح قدسه المعزى لتفهم سر لاهرته. ذكرت فى كتابك الذى أرسلته الىّ انك فى حيرة عظيمة من تثليث أقانيم الله تعالى وتوحيدهم. * لا تعلم كيف يمكن ان يكونوا ثلاثة، *Fol. 4r وان يكونوا واحدا. وسألتنى أن أوضح لك حقيقة تأنس ابن الله وصلبه، وما سبب ذلك. وقد أجبتك الى ما سألت، وأوضحت لك فى هذا الكتاب تحقيق التثليث والتوحيد على نوعين : نوعاً أولاً لقليلى [8] الفهم والعلم، ونوعاً ثانياً للفهماء والعلماء لينتفع به من يقرأه، أو من قرئ عليه من الفريقين جميعاً، أعنى القليلى [9] الفهم والفهماء.

وابتدئ بايضاحه اولا [10] * فأقول أن سبب كتمان بيان هذا السر فى هذا الزمان *Fol. 4v

---

[7] As mentioned in the Aya Sofya catalogue (see above), MS 2360 has some folios missing at the end, breaking off with fol. 188v towards the end of Chapter Six. The table of contents, however, which is in the same hand as the rest of the MS, makes it clear that we are here dealing with the shorter, or eight-chapter, recension of the *Kitāb al-Īḍāḥ*.

[8] MS للقليلين.

[9] MS القليلين.

[10] This word is repeated in the MS.

عن المؤمنين، اختلاطهم مع الحنفاء، وكونهم قد ضاعت منهم لغتهم التى [11] يعرفون منها حقيقة مذهبهم، وصاروا لا يسمعون ذكر الثالوث بينهم الاّ قليلا، ولا لابن الله بينهم ذكر [12] الا على سبيل المجاز [13]. بل أكثر ما يسمعون أن الله جل اسمه صمد، وبقية هذا الكلام الذى تقوله الحنفاء، فتعوّد به المؤمنون وتربوا عليه، حتى صاروا يصعب * عليهم ذكر ابن الله جل اسمه، ولا يعرفون له تأويلا ولا معنى. ثم ان أكثرهم اذا سمع انه ابن الله وابن مريم العذراء [14] يظن ان بدءه من مريم العذراء [15] كان، كما تظن بنا الحنفاء فى قولنا، ولا يعلمون انه كان ازليا مع الله عز ذكره، مولودا منه لم يزل [16] قبل مريم وقبل آدم الذى مريم من ذريته وقبل كل الدهور، لأن الله لم يكن قط بغيره، لأنه ابنه وكلمته الأزلى معه لم يزل. *Fol. 5r

(Chapter One, being an exposition of the Trinity and Unity of the Persons of God. Oh dear brother, may the Lord Jesus Christ illumine the eyes of your intellect with the light of his consoling Holy Spirit, that you may understand the mystery of his divinity. You have mentioned in your epistle which you have sent to me that you are greatly perplexed in regard to the Trinity and Unity of the Persons of God Most High. You do not know how it is possible for them to be both three and one, and you have asked me to explain to you the true nature of the incarnation and crucifixion of the Son of God, and the reason for it. I have acceded to your request, and have expounded to you in this book the definition of triunity in two ways, in one way for persons of little understanding and knowledge, and in another way for persons of discernment and learning, so that the person who reads it, or has it read to him, in either group, i.e. both persons of little understanding and discerning persons, may benefit from it.

I shall begin with the clarification [of this matter] first by saying that the reason for the difficulty of explaining this mystery to the faithful in the present age is their mingling with the heathen[17], and their having lost

---

[11] MS الذي.

[12] MS ذكراً.

[13] As in *Al-Durr al-Thamīn* (2nd edition), p. 14; MS المحاباة.

[14] MS العذرى.

[15] The phrase يظن .... العذراء is here supplied from *Al-Durr al-Thamīn* (2nd edition), p. 14, as these words seem to have been omitted from our MS by a scribal error.

[16] This word has been added in the margin.

[17] I.e. the Muslims. Ibn al-Muqaffa' has in mind here the prevailing Muslim dogma of the unity of God, and the negative effect this was having on belief in the Trinity among the Christian laity.

their own language, by means of which they would have been able to understand the truth of their doctrine; and they have come to a point where they only rarely hear the Trinity mentioned among them, and only hear the Son of God mentioned among them by way of metaphor. Indeed they usually only hear that 'God', Whose name is glorious, 'is eternal', and the rest of this statement which the heathen utter[18]. Thus the faithful have become accustomed to it and have been brought up with it, until it has become difficult for them to mention the Son of God, Whose name is glorious, and they do not know any interpretation or meaning for [this term]. Then again, when they hear that he is Son of God and Son of the Virgin Mary, most of them believe that he had his beginning in the Virgin Mary, as the heathen assert that we say. They are not aware that he is coeternal with God, Whose name is mighty, and born of Him, and that he existed before Mary and before Adam, of whose progeny Mary was, and before all ages, because God was never without him, for he is His Son and Word, coeternal with Him, without end.)

This is substantially identical with Chapter One of *Kitāb al-Īḍāḥ* as given in the 1971 Cairo edition (pp. 14-15), although there are small differences in some words.

The MS now ends towards the end of Chapter Six of the work, as follows:

*Fol. 187v * والآن يا حبيب فافهم أن قول الله تعالى يستريح الأنسان فى يوم الأحد
يعنى بذلك : ملازمة تسبيحه وتقديسه وسماع كلامه النهار جميعه. وان هو
اشتغل عن ذلك بمعيشة الجسد البهيمى، واتفق موته قبل يوم الأحد هلك من
*Fol. 188r أمة الله، ولم ينفعه ما قد حصله * لجسده البهيمى من الرزق الفانى لانه أراد ان
يحيى دابته ويقتل نفسه، فإن هو ودابته التى اختارها واختار حياتها على حياة
نفسه. وان هو ندم على ما فعل وتاب أحياه [19] الله إلى يوم الأحد، وان لازم [20]
ما قد أمر به عاشت نفسه واستراحت من الخطية التى كانت وجبت عليه ما دام
ملازماً عمل الرب فى يومه الذى اختصه لنفسه دون الستة الأيام الأخر. قال
الله فيه يستريح بملازمة التسبيح والتقديس والقراءة ولا يشتغل عنه بالمعاش
*Fol. 188v الفانى. فان تكاسل عنه هلك من أمة الله. * كما قال الله تعالى كل نفس لا

[18] Ibn al-Muqaffa' here refers to Sūrah 112 of the Qur'ān, which consists of four short verses refuting the doctrine of the Trinity: 'Say: "He is God, One; God the eternal; He neither begat nor was begotten; and has no equal" '.

[19] MS وأحياه.

[20] MS ولازم.

تستريح فى ذلك اليوم تفرز من أمتى، يعنى بذلك ان نصيبها يكون مع المخالفين.
فمن أجل ذلك يجب علينا نبكر فى الأحد الى الكنيسة، فردوس الله تعالى، ونلازم التسبيح والتقديس بغير فكر[21] ولا اشتغال بالمعاش الفانى. فاذا فرغت الكنيسة تلازم القراءة فى كتب الله عز ذكره النهار جميعه لأنه يوم الرب. قال الله فى مزمور مائة وسبعة عشر على لسان داوود النبى ان هذا هو يوم الرب الذى صنعه الرب فلنفرح ونسر فيه ...

(And now, oh beloved, understand that the words of God Most High that man should rest on Sunday[22] mean that one is to praise and hallow Him and listen to His word throughout the day. If a man does not do this through preoccupation with the livelihood of the animal body, and his death occurs before the [next] Sunday, he will perish from God's community, and the ephemeral sustenance which he has acquired for his animal body will not benefit him, because he desired to give life to his riding-beast[23] and to kill his soul. Thus he will die together with his riding-beast, which he chose, whose life he preferred above the life of his soul. If he regrets what he has done and repents, God will cause him to survive until the [next] Sunday, and if he adheres to what He has commanded him to do his soul will live and will be relieved of the sin which had clung to him, as long as he adheres to the work of the Lord on His day, which He set aside from the other six days for Himself. God says concerning it that we should rest by cleaving to praise and hallowing and reading, and should not be preoccupied with a livelihood that passes away. If he is too idle to do so, he will perish from God's community. As God Most High has said, the soul which does not rest on that day will be excluded from His community. He means by this its portion will be among the transgressors.

Therefore it is incumbent upon us to go early on Sunday to church, the paradise of God Most High, and to cleave to praise and hallowing without thought for, or preoccupation with, a livelihood that passes away. When church is over you should read the scriptures of God, Whose name is glorious, throughout the day, because it is the Day of the Lord.

---

[21] MS بكر.

[22] Ibn al-Muqaffa' is thinking of the Christian Sabbath rest as transferred from Saturday to Sunday.

[23] Sc. his body.

God says in the 117th Psalm through the mouth of the Prophet David that this is the Day of the Lord which the Lord hath made; so let us rejoice and be glad in it...)

This passage corresponds to the later portion of Chapter Six of *Kitāb al-Īḍāḥ*, as given in the Cairo edition of 1971 (pp. 152-153), of which about a third has been lost from our MS (see note 7 above).

The foregoing shows that MS Aya Sofya 2360 is a copy of the shorter recension of Severus ibn al-Muqaffa''s *Kitāb al-Īḍāḥ*, but the problem remains of the status of the title *Kitāb al-Mu'allim fī Bayān Madhāhib al-Naṣārà*. As indicated above (note 6), this title has been written on fol. 1v of the MS in a later hand; the title given the work by the copyist (also on fol. 1v) appears as *Kitāb al-Mu'allim wa'l-Tilmīdh*. This is followed by the ascription to Severus ibn al-Muqaffa', as follows :

«كتاب المعلم والتلميذ تأليف الأب القديس أنبا سويرس ابن المقفع، أسقف الأشمونين، بركة صلاته تحفظنا آمين ابداً».

('Book of the Teacher and the Pupil, composed by the Holy Father Anba Severus ibn al-Muqaffa', Bishop of al-Ashmūnain, may the blessing of his prayers preserve us. Amen for aye).

The title *Kitāb al-Mu'allim wa'l-Tilmīdh* is not listed as being one of the works of Severus ibn al-Muqaffa' by Abū'l-Barakāt ibn Kabar in his *Kitāb Miṣbāḥ al-Ẓulmah fī Īḍāḥ al-Khidmah*, and no other authority, as far as we have been able to ascertain, mentions a work of Severus ibn al-Muqaffa' bearing this title. However, at least two other Coptic authors are known to have written books with the title *Al-Mu'allim wa'l-Tilmīdh*, namely Cyrillus ibn Laqlaq[24] and Murqus ibn al-Qanbar[25] (the *Mu'allim wa'l-Tilmīdh* of the latter, like the recension of Ibn al-Muqaffa''s work discussed here, contains eight chapters). For some reason this title has been wrongly applied in MS Aya Sofya 2360 to a work of Ibn al-Muqaffa'. This is a further instance of the confusion which exists in regard to the titles of the books of Severus ibn al-Muqaffa', to which Samir has drawn attention[26].

---

[24] The seventy-fifth Patriarch of Alexandria (1235-1243). For his book *Al-Mu'allim wa'l-Tilmīdh* (or *Kitāb al-I'tirāf*), see Graf, GCAL II, p. 365.

[25] Died 1208. For his book *Al-Mu'allim wa'l-Tilmīdh*, see Graf, GCAL II, pp. 328f.

[26] OrChrP 41 (1975), pp. 167-168. The *Kitāb al-Īḍāḥ* is also known as *al-Durr al-Thamīn fī Īḍāḥ al-Dīn*, as mentioned above (see note 2). Graf in his *Catalogue de Manuscrits Arabes Chrétiens Conservés au Caire* [Studi e Testi, 63 (Vatican, 1934)], p. 124, records another copy of this work under the title *Īḍāḥ Tathlīth Aqānīm Allāh al-Muwaḥḥad bi-Jawharih* (MS No. 336). Ibn al-Muqaffa''s short exposition of the main doctrines of Christianity, *Kitāb Miṣbāḥ al-'Aql*,

It is clear that a final solution of the problem of the two recensions and the multiplicity of titles of the *Kitāb al-Īḍāḥ* must await the much-needed critical edition of this important work of mediaeval Coptic theology.

is given an alternative title, *Kitāb al-Istibṣār*, in the Bibliothèque Nationale (Paris) MS Arab. 212. See R. Y. Ebied and M. J. L. Young, *The Lamp of the Intellect of Severus ibn al-Muqaffaʿ, Bishop of al-Ashmūnain* [CSCO, vol. 365 (Script. Arab., Tom. 32), Louvain, 1975], p. 1. Cf. also K. Samir, OrChrP 41 (1975), p. 183.

A Further Manuscript of Barhebraeus' "Creme of Wisdom" : Princeton, Theological Seminary, MS Nestorian 25

by

Rainer Degen

Amongst the numerous works of Gregory John Barhebraeus — who was born 750 years ago and being "one of the most learned and versatile men that Syria ever produced"[1] should have had a festival in commemoration of his birthday! — only the large encyclopaedia entitled "Creme of Wisdom" did not yet find the attention that it deserves. As only some small parts have been edited[2] or studied[3] so far there seemed justification for the description of a further manuscript of parts of this work, so that a future editor of it may be informed about this manuscript which was unknown so far.

In the course of collecting the information about the remains of the Syriac medical texts for my planned Corpus Medicorum Syriacorum[4], I found in James T. Clemons' very useful "Checklist of Syriac Manuscripts in the United States and Canada" an entry "Science Book (incomplete). Nestorian"[5]. As the material on medicine and science is unfortunately very scarce, I asked the librarian of Speer Library of Princeton Theological Seminary to send me a microfilm of that manuscript so that I could see which kind of science is preserved in it.

---

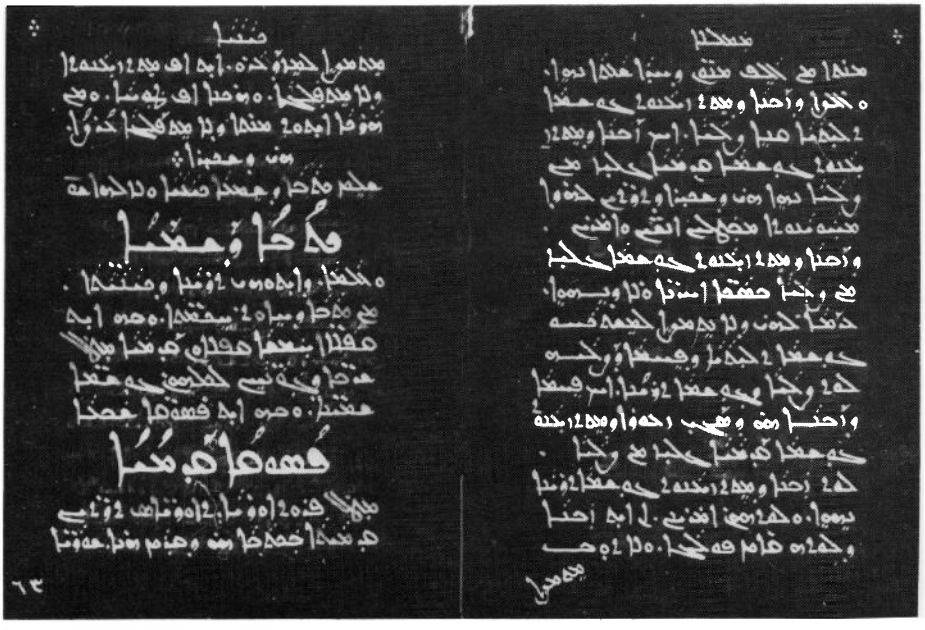
[1] According to William Wright, A Short History of Syriac Literature (London, 1894, repr. Amsterdam, 1966), p. 265.

[2] These are the tract on the Poetics of Aristotle ܟܬܒܐ ܕܐܪܣܛܘ, i.e. the ܡܐܡܪܐ ܕܬܫܥܝܬܐ, edited by D. Margoliouth, Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam (London, 1887), pp. ١١٤ to ١٣٩, and the tract on Physiognomy ܟܬܒܐ ܕܦܣܝܓܢܘܡܝܐ ܕܢܛܪ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬ, i.e. the third chapter of the Economics ܟܬܒܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬ, which is ܡܐܡܪܐ ܕܦܣܝܓܢܘܡܝܐ ܕܐܬ ܒܗ ܒܟܬܒ ܐܚܪ, edited by Giuseppe Furlani, "Die Physiognomik des Barhebräus in syrischer Sprache, I", Zeitschrift für Semistik 7 (1929), pp. 1-16.

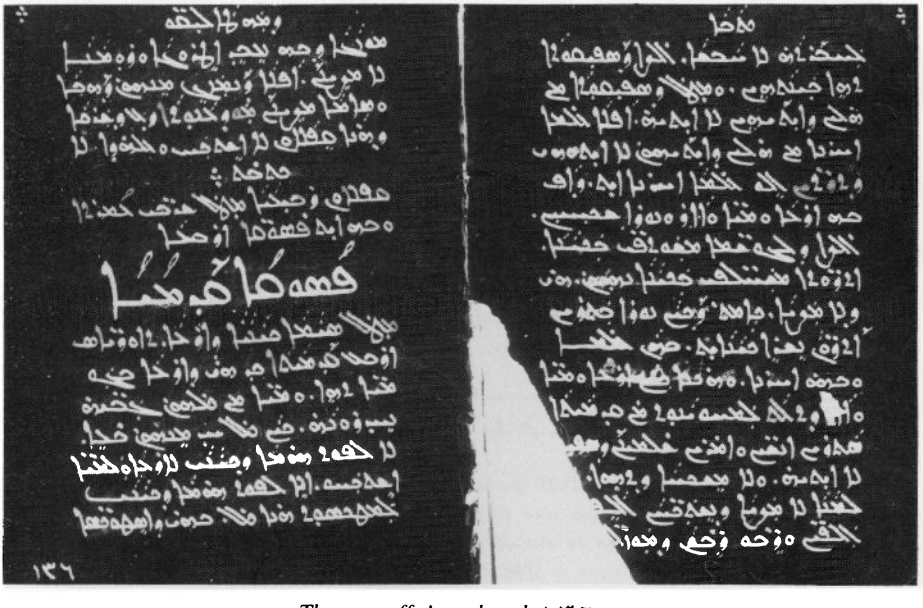
[3] G. Furlani, "La psicologia di Barhebreo secondo il libro La Crema della Sapienza", Rivista degli Studi Orientali 13 (1931/32), pp. 24-52, i.e. ܟܬܒܐ ܕܫܘܒܚܐ ܕܚܟܡܬܐ, which is the ܟܬܒܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬ.

[4] Cf. on it my paper "Ein Corpus Medicorum Syriacorum", Medizinhistorisches Journal 7 (1972), pp. 114-122. — A second paper describing further material is in print in the same journal.

[5] Orientalia Christiana Periodica 32 (1966), pp. 224-251, 478-522, p. 500 No. 334.



Princeton, Theological Seminary, MS Nestorian 25, ff ٦٢ *b and* ٦٣ *a (with the title of the book).*



The same, ff. ١٠٥ *b and* ١٣٦ *a.*

I am very grateful to Mr .Charles Willard, the Librarian of Speer Library, for sending the wanted microfilm and for some information on the manuscript. He also kindly agreed that I publish the following description of the manuscript together with some pages in facsimile.

The manuscript consists of 47 leaves of white paper of 22 to 22 cm. The written part measures 17 to 11 cm. There is a single column of 13 to 16 lines per page, the ink is black but headings and sometimes numerals are in red. The manuscript is written in a regular Serṭā and vowelled with East and West Syrian vowel-signs. The edges of some leaves are damaged (cf. below), therefore some words or parts of words are missing. The leaves are numbered with Arabic numeral signs from ١١a to ١٨b, ١٠٠a to ١٠٥b, ١٣٦a to ١٥٧b, and ١٦٧a to ١٧٨b. There is also a pagination from 120 (= ١١a) to 364 (= ١٧٨b) in stencil. Also in stencil is written on the top of p. 342 (= f. ١٦٧b) "25" and "Science book". Neither the date nor the name of the scribe are preserved on the manuscript but according to the script it can be dated to the 16th century[6].

The date of entry in Speer Library was January, 1932. It is not known from where the manuscript was acquired. It is, however, certain that these leaves did not belong to one of the few manuscripts recorded in A. Baumstark's "Geschichte der syrischen Literatur" (Bonn, 1922, reprinted Berlin, 1968)[7], p. 316, n. 4, as those of the manuscripts which were housed in Oriental collections when Baumstark wrote his "Geschichte" do either contain only other parts of Barhebraeus book or do not fit in with the description given in the checklists[8].

The content of this manuscript is, as already stated, not a "Science book", but part of the "Creme of Wisdom" of Gregory John Barhebraeus. The error of identification is somewhat astonishing because the title is preserved twice in the manuscript (on f. ١٣٦a = p. 124 and on f. ١٥٤a = p. 315).

In the following a more detailed description of the content is given as also the other manuscripts — and above all the old one in the Biblioteca Mediceo-Laurenziana of Florence[9] — are described only in an insufficient manner.

---

[6] Cf. Plate CLVIII (opposite p. 209), in W. H. P. Hatch, An Album of Dated Syriac Manuscripts, Boston, 1946.

[7] Cf. my review in Orientalistische Literaturzeitung 71 (1976), cols. 371-373.

[8] Such as "Dijarbakir 34" (17th century) with two columns of 27 lines to the page; cf. Addai Scher, "Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir", Journal asiatique, 1907, p. 345.

[9] MS Syr. 83 (olim 187), cf. St. E. Assemanus, Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus, Florentiae, 1742, p. 329.

f. ٦١a (= p. 120) begins abruptly with the words ܡܢ ܚܠܡ ܕܝ ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܕܝ ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܕܚܣܝܢ ܕܚܬܝ ܒܝܬ ܡܠܟܐ (= MS Syr. 83 (olim 187) of Florence, f. 20b, right column, line 10).

The words belong to the ܡܕܒܚܐ ܩܕܡܝܐ of the ܣܝܡܦܘܢ ܕܐܦܣܛܠܝܢ of the ܒܝܬ ܡܠܟܐ which starts in the MS Syr. 83 on f. 20a, left column, line 1.

f. ٦١b (= p. 121), line 12 ܩܕܡܝܐ ,ܫ ܚܠܡ ܒܝܬ ܐܝܠ ܩܕܡܝܐ ܕܡܕܒܚܐ. ܐܝܠ ܘܟܬܒܐ ܕܩܕܡ ܠܡܚܝ ܠܐ ܒܝܬ ܠܐ ... ܒܝܬ ܠܡܚܝ ܩܕܡܝܐ ܒܝܬ (= MS Syr. 83, f. 20b, left column, line 13).

f. ٦٢a (= p. 124), line 5 ܕܡܠܟܐ ܒܝܬ ܩܕܡܝܐ ܚܕܐ ܥܠ ܐܝܠ ܕܡܕܒܚܐ. ܒܝܬ ܐܝܠ ,ܡܐܡܪܐ. ܕܚܠܡ ܩܕܡܝܐ ܚܕܐ ܥܕ ܕܡܬܩܒܠ ܒܝܬ ܐܝܠ ,ܡܐܡܪܐ. ܕܚܠܡ ܩܕܡܝܐ ܚܕܐ ܒܝܬ ܡܕܝ. [10]ܕܡܬܩܒܠ ܐܡܪܐ ܕܚܕܐ ܣܓܕ ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܕܡܕܒܚܐ ܠܚܡܝ ܕܐܦܣ ܐܝܠ ܥܕܐ ܕܚܠܡ ܩܕܡܝܐ ܕܡܕܒܚܐ. ܩܕܡܝܐ ܩܕܡ ܕܐܦܣ ܒܝܬ ܡܕܝ. ܥܕܐ ܕܚܠܡ. ܕܡܕܒܚܐ. ܐܝܠ ܘܟܬܒܐ ... ܕܡܕܒܚܐ (= MS Syr. 83, f. 21a, left column, line 7).

f. ٦٤a (= p. 126), line 9 ܩܕܡܝܐ ,ܫ ܚܠܡ ܒܝܬ ܐܝܠ ܩܕܡܝܐ ܕܚܕܐ ܡܢ ܐܝܠ ܕܚܕܐ ܡܢ. ܐܝܠ [11]ܕܡܬܩܒܠ ܐܡܪܐ ... ܕܡܕܒܚܐ. ܐܝܠ ܘܟܬܒܐ ܕܐܦ ܡܢ (= MS Syr. 83, f. 21b, right column, line 20).

f. ٦٥a (= p. 128), line 7 ܩܕܡܝܐ ,ܫ ܚܠܡ ܕܡܬܩܒܠ ܐܡܪܐ ܕܐܦ ܘܟܬܒܐ. ܐܝܠ ܕܐܦ ܡܢ ܐܝܠ ܕܐܦ ܠܐ ܕܡܬܩܒܠ ... ܕܡܕܒܚܐ. ܐܝܠ (= MS Syr. 83, f. 22a, right column, line 4).

f. ٦٥b (= p. 129), line 15 ܩܕܡܝܐ ,ܫ ܚܠܡ ܒܝܬ ܐܝܠ ܩܕܡܝܐ ܠܐ ܡܠܐ ܡܢ. ܐܝܠ ܠܡܐ ܕܐܦ ܒܝܬ ܐܝܠ ... ܕܡܕܒܚܐ. ܐܝܠ ܘܟܬܒܐ (= MS Syr. 83, f. 22a, left column, line 7).

f. ٦٦b (= p. 131), line 2 ܩܕܡܝܐ ,ܫ ܚܠܡ ܣܝܡܦܘܢ ܕܐܦܣܛܠܝܢ ... ܕܡܕܒܚܐ. ܐܝܠ ܘܟܬܒܐ. ܠܐ (= MS Syr. 83, f. 22b, right column, line 3).

f. ٦٧b (= p. 133), line 3 ܕܡܬܩܒܠ ܐܡܪܐ ,ܫ ܚܠܡ ܩܕܡܝܐ ܕܡܕܒܚܐ

---

[10] The title is given on both places as ܐܡܪܐ ܕܡܬܩܒܠ as in the two young manuscripts (Or. 4079 and Or. 9380) in the British Museum.

[11] The word is divided in the MS between line 9 and 10 (ܕܡܬ ... ܩܒܠ) and (ܐܡܪ ...).

... ܕܡܫܒܚܢܐ ܒܫܬܐܣܬܐ ܗܿܝ. ܐܬܪܥܝܘܬܗ ܬܠܬ. ܘܡܕܡܫܬܐ ... (= MS Syr. 83, f. 22b, left column, line 19).

f. ٦٨b (= p. 135). At the bottom of the page the text comes to an abrupt end, with the words ܪܥܝܬܐ ܕܡܬܬ ܠܡܬܚܘܬܗ ܒܫܬܐܣܬܐ ܕܡܬܩܡ (= MS Syr. 83, f. 23b, right column, line 1).

Lacuna from f. ٦٩a to ٩٩b = 31 leaves. There is a fault in the numbering of the pages because the first leave of the next gathering is f. ١٠٠a = p. 209 (sic). It should be p. 198. The right edges of the whole gathering of 6 leaves are partly damaged.

f. ١٠٠a (= p. 209), line 1 ܠܢܦܫܐ ܘܡܫܩܠܐ ܐܚܣܢܐ ܚܝܐ. ܟܕ ... ܫܘܐܝܬ ܚܝܢܗ ܪܫܝܡ (= MS Syr. 83, f. 34b, right column, line 8). The text belongs still to the ܟܬܒܐ ܕܢܦܫܐ ܘܚܠܡܐ.

f. ١٠٢b (= p. 214), line 1 ܦܘܩܕܢܐ ܫܡܝܢܝܐ ܡܛܠ ܐܪܒܥܐ. .. ܐܬܪܥܝܘܬܗ ܥܒܕ. ܘܡܕܡܫܬܐ (= MS Syr. 83, f. 35b, right column, line 5).

f. ١٠٥a (= p. 219), line 10 ܦܘܩܕܢܐ ܬܠܝܬܝܐ ܡܛܠ ܗܿܝ ܕܚܫܐ. ܗܿܘ ܠܒܐ. ܐܬܪܥܝܘܬܗ [ܬܠ]ܬ. ܘܡܕܡܫܬܐ ... (= MS Syr. 83, f. 36b, right column, line 12).

f. ١٠٥b (= p. 220), last line ܐܠܩܡ ܘܩܪܒܘ ܘܩܪܒܘܢ ܕܡܘܪܠ[ܬܐ ܐܡܝܢ] = MS Syr. 83, f. 36b, left column, line 13).

Lacuna from f. ١٠٦a to f. ١٣٥b = 29 folios. There is again a fault in the pagination as the number of the first page of the next gathering should be p. 279, it is however numbered p. 281.

f. ١٣٦a (= p. 281), line 1 ܡܘܠܟܐ ܕܗܘ ܢܚܒܕ ܐܠܝܦܐ ܘܪܘܡܢܐ ܠܐ ܡܛܝܒ. ܐܦܠܐ ܕܢܛܠ ܚܝܠܘܗܝ ܕܗܘܐ ܘܡܐܡܪܐ ܡܛܝܒ. (= MS Syr. 83, f. 57b, right column, line 24).

The text is part of ܦܘܩܕܢܐ ܬܠܝܬܝܐ of ܡܐܡܪܐ ܬܠܝܬܝܐ of ܟܬܒܐ ܕܡܗܐܠܝܩܘ.

In line 3 we find the following note: ܡܫܘܚܬܐ ܕܒܝ ܕܢܟܪܝܐ ܕܗܢܐ ܡܐܡܪܐ ܠܐ ܐܫܟܚܬ ܘܚܠܡܗ ܠܐ ܟܬܒܬ ❖ It is, however, not clear which part of chapter 3 is missing because in the MS Syr. 83 no further text does follow.

Line 6 ܡܐܡܪܐ ܪܒܝܥܝܐ. ܡܛܠ ܥܘܬܪ ܚܟܡܬܐ. ܘܟܡܐ ܐܝܬ ܦܘܩܕܢܐ ܐܪܒܥܐ. ܦܘܩܕܢܐ ܩܕܡܝܐ. ܡܛܠ ܫܘܟܢܐ ܚܝܝܐ

... ܡܕܒܪܢ .ܒܝܬ ܘܟܬܒܐ .ܟܬܒ (= MS Syr. 83, f. 57b, right column, line 27).

f. ١٣٨b (= p. 286), line 1 .ܡܫܐܠܐ ܕܐܢ ܠܐ ܡܫ ܟܬܒ ... ܡܕܒܪܢ .ܒܗ ܘܟܬܒܐ (= MS Syr. 83, f. 58b, right column, line 4).

f. ١٤١a (= p. 291), line 14 ܟܬܒ ܒܝܕ ܠܐ ܟܠܗ ... ܡܕܒܪܢ .ܒܗ ܘܟܬܒܐ .ܫܟܚ (= MS Syr. 83, f. 59a, left column, line 16).

f. ١٤٤b (= p. 296), line 9 < ܠܐ > ܠܐ ... ܡܕܒܪܢ (= MS Syr. 83, f. 60a, right column, line 10).

f. ١٤٧a (= p. 301), line 6 .ܡܠܟ ... ܡܕܒܪܢ .ܒܗ ܘܟܬܒܐ .ܟܬܒ (= MS Syr. 83, f. 60b, left column, line 14).

f. ١٤٨b (= p. 304), line 6 ... ܡܕܒܪܢ .ܒܝܬ ܘܟܬܒܐ .ܟܬܒ (= MS Syr. 83, f. 61a, left column, line 11).

f. ١٥١a (= p. 309), line 1 ... ܡܕܒܪܢ .ܒܗ ܘܟܬܒܐ (= MS Syr. 83, f. 61b, left column, line 25).

f. ١٥٢b (= p. 312), line 13 .[12] ... ܡܕܒܪܢ .ܒܗ ܘܟܬܒܐ (= MS Syr. 83, f. 62b, right column, line 11).

f. ١٥٤a (= p. 315), line 10 ... ,ܡܕܒܪܢ ܟܬܒ ܕܐ ... ܒܗ ܡܕܐ .ܟܬܒ ܒܗ ܠܐ .ܡܠܟ ... ܡܕܒܪܢ .ܒܗ ܘܟܬܒܐ .ܟܬܒ

f. ١٥٤b (= p. 316), line 1 ... ܡܕܒܪܢ .ܒܗ ܘܟܬܒܐ .ܟܬܒ (= MS Syr. 83, f. 63a, right column, line 4).

f. ١٥٥b (= p. 318), line 15 ... ܡܕܒܪܢ .ܒܗ (= MS Syr. 83, f. 63b, right column, line 1).

---

[12] Sic, read ܡܐܪܟܒ.

f. ١٥٧b (= p. 322), last line ... (= MS Syr. 83, f. 64a, right column, line 18).

Lacuna from f. ١٥٨a to f. ١٦٦b = 9 folios. There is again a fault in the pagination. Instead of p. 341 it should be p. 339.

f. ١٦٧a (= p. 341), line 1 ... (= MS Syr. 83, f. 66b, left column, line 23).

f. ١٦٩b (= p. 346), line 12 ... (= MS Syr. 83, f. 67b, left column, line 10).

f. ١٧١a (= p. 349), line 10 ... (= MS Syr. 83, f. 68a, left column, line 1).

f. ١٧٣b (= p. 354), line 5 ... (= MS Syr. 83, f. 68b, left column, line 19).

f. ١٧٥a (= p. 357), line 15 ... (= MS Syr. 83, f. 69a, left column, line 22).

f. ١٧٨b (= p. 364), line 1 ... (= MS Syr. 83, f. 70a, left column, line 14).

Last line ... (= MS Syr. 83, f. 70b, right column, line 12).

End of the incomplete manuscript. The last gathering consists of 12 folios.

The described manuscript is unfortunately very incomplete. Nevertheless should it be used when the long overdue edition of the whole "Creme of Wisdom" will once be prepared. It preserves some readings which are lost through homoioteleuta in the old MS Syr. 83.

A baptismal address attributed to Athanasius

by

Sebastian P. Brock

The work published below is attributed to "Athanasius the archbishop of Alexandria" in a thirteenth-century collection of homilies, by both Greek and Syriac writers, preserved in BM Add. 14727, ff. 55a-58b[1]. The only surviving testimonium to the document appears to be Dionysius bar Ṣalibi's (unpublished) *Commentary on the Baptismal Service*[2], where § 2 is quoted, again specifically attributed to Athanasius. No such work of Athanasius is otherwise known, and the style of the piece makes it very unlikely that the attribution is correct. The homily is nonetheless by no means devoid of interest, and is definitely a translation from Greek (the style of translation technique perhaps points to its having been made in the late sixth or seventh century)[3]. The original, which (as we shall see) may indeed have derived from Egypt, can hardly belong to a date before the late fifth century at the earliest.

The work is addressed to one specific baptismal candidate[4], who is urged not to look on the water and the myron as ordinary water and unguent, in the Jewish fashion, but to regard them as having a divine power conferred on them by Christ, whereby the old man is stripped off and 'the new and divine man of heavenly origin' is put on (§§ 1-2). Failure to look upon baptism with a right mind will mean that the angels 'will not receive you in their company' (§ 3). The contrast between Jewish and Christian purification leads to a paraenetic section on the rejection of the Jews as a result of their failure to recognize Christian baptism (based on Zech. 13:1 and Isaiah 11:10) (§§ 4-6). Becoming a 'sheep' of Christ involves obedience to Christ (§ 7), and offering up one's body as a sacrifice

---

[1] From this manuscript M. Kmosko published Marutha's Homily on New Sunday, in OC 3 (1903), 382-415.

[2] § 4; I use Mingana syr. 215 (f. 17[b]). A virtually identical text for this passage is found in BM Or. 9377 and Harvard Syr. 47, which also contain the Commentary.

[3] Note especially the following features: the many adjectival forms (e.g. *nahraya*, § 1); *b-hay d-'ahna'it 'it lhon* (end of § 11), representing ἔχω + adverb; *a(n)ton bhon* (end of § 13), representing ἐν ὑμῖν αὐτοῖς. For all these features see my *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge, 1971, 36-9.

[4] The singular is used throughout.

to God, in imitation of Christ's sacrifice (§ 8). The 'new spirit' conferred in baptism brings about life as at the beginning, in Paradise (§ 9). At this point the author turns to the myron (of the post-baptismal anointing), and contrasts it with both the Old Testament and secular unguents (§ 10); to illustrate its role, Ps 44 (45):7-8 (= Hebr. 1:8-9), Isaiah 61:1 and Acts 10:38 are quoted (§§ 11-12). The concluding paragraphs (12-15) dwell on the effect on the newly baptized of receiving the Body and Blood of Christ: being anointed like Christ, the 'anointed one', he now becomes a sharer in his body (*σύσσωμος*, Eph. 3:6) and a sharer in his blood (*σύναιμος*).

The themes covered are for the most part conventional ones in connection with baptism, and there is nothing specific to provide any obvious pointers to date or provenance. There are, however, one or two clues which may suggest that the document may well belong to Egypt.

Perhaps the strongest piece of evidence lies in the form of one of the biblical quotations. All the quotations are manifestly taken from the Greek and not the Syriac bible, but one stands out as being of exceptional interest: Zech 13:1 is quoted in § 4 in the form: "A spring shall be opened up for the house of David, for a sprinkling". For the first phrase the LXX has something rather different: *ἔσται πᾶς τόπος διανοιγόμενος τῷ οἴκῳ Δαυιδ*, but the Achmimic and Sahidic versions, alone of all LXX witnesses, have an approximation to the Hebrew text as a doublet, adding the words *et aperietur*[5] *fons domui david et habitantibus Ierusalem.* Among the church fathers, the reading *πηγή* is known to Theodoret[6] as that of Symmachus, but it is Cyril of Alexandria, in his commentary on Zechariah 13:1[7], who comes closest to our text in his understanding of the passage, quoting it in similar form (attributed to *ὁ ἑβραῖος*), and specifically mentioning the Jews. Textually, then, the quotation in 4 is doubly tied to Egypt.

Another pointer to Egypt might be the absence of any mention of a pre-baptismal anointing, for in the Syrian area, even after the introduction of a post-baptismal anointing in the fifth century, the pre-baptismal one still retained an importance in the eyes of the commentators which it never appears to have had in Egypt. A difficulty here, however, is the paucity of evidence available on the subject of the early Egyptian rite[8]; in particular

[5] The Jewish Greek versions, *α'σ'θ'*, and *ὁ Ἑβραῖος* as quoted by Cyril of Alexandria, all have a participle; the future is found only in the Coptic versions and our quotation in § 4.

[6] PG LXXXI, 1948.

[7] Ed. P. E. Pusey, II, 498.

[8] See especially G. Kretschmar, "Beiträge zur Geschichte der Liturgie, insbesondere der Taufliturgie, in Aegypten", Jahrb. f. Liturgik und Hymnologie 8 (1963), 1-54, esp. 43-50. Kretschmar indeed argues that originally Egypt, like Syria, had no post-baptismal anointing,

the use of the term *myron* raises certain problems. At first sight this may seem surprising, since in the later usage of the Coptic church *myron* is the term regularly used in connection with the post-baptismal anointing[9], but for the pre-Islamic period the texts on the subject are both scanty and ambiguous. In any case it must be admitted that the term *myron* is very poorly attested in Greek writers of Egypt[10]. Thus the Euchologion of Serapion uses ἄλειμμα for the pre-baptismal, and χρίσμα for the post-baptismal anointing[11], and it looks as if χρίσμα is the normal term for the post-baptismal[12] anointing in Athanasius[13], Didymus and Cyril[14]; it probably underlies the Arabic *masḥatun*, used in the sixth century baptismal *ordo* published by Baumstark[15]. Didymus and Cyril, however, do both on occasion use the term μύρον as well as χρίσμα, as can be seen from their comments on Isaiah 25:6 (LXX καὶ ποιήσει κύριος σαβαωθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο ... πίονται οἶνον, χρίσονται μύρον). Didymus explains the *myron* as ὃ ἁγιασθέντες ἀλειφόμεθα ὑπὸ τοῦ ἱερέως, but from the rest of the passage it looks as if χρίσμα was the normal term for him[16]. The same emerges from Cyril's commentary on this verse[17]: τὸ δέ γε μύρον ἡμῖν κατασημήνειεν εὖ μάλα τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος χρίσιν ... καταχριόμεθα γὰρ μύρῳ κατὰ τὸν καιρὸν μάλιστα τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, σύμβολον τοῦ μεταλαχεῖν · ἁγίου πνεύματος τὸ χρίσμα ποιούμενοι.

In contrast to Egypt, the term *myron* is common in the Antiochene area : in John Chrysostom's catechetical homilies it is even used of the pre-baptismal anointing[18] (the only one he knew), but later the term was normally confined to the post-baptismal one, as can be seen from the surviving West Syrian *ordines*[19]; this usage goes back to the *Apostolic*

---

and that it was only introduced at a comparatively late date (5th or 6th century). The evidence can hardly be said to be conclusive on this matter.

[9] E.g. *mīrūn* in the Book of the Chrism, cf. Le Muséon 45 (1932), 194 ("chrême" in the French translation, p. 219); J. A. Assemani, *Codex Liturgicus*, Rome, 1750, III, 82.

[10] The Valentinian Marcosians used myron for a post-baptismal anointing according to Irenaeus (ed. W. W. Harvey, I, 185), but their connections with Egypt are doubtful.

[11] Ed. P. E. Brightman, JTS 1 (1901), 264-5.

[12] Kretschmar (see note 5) of course takes the following passages as referring to a pre-baptismal anointing.

[13] See G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin, 1952, s.v.

[14] For references see below.

[15] OC 1 (1901), 34-5.

[16] PG XXXIX, 557 = ed. I. Seiler, II. 184. The authenticity of this work is uncertain.

[17] *Comm. John* (ed. P. E. Pusey, II.276). Both Eusebius (PG 22.89-90) and Cyril of Jerusalem (*Cat. Myst.* III.7) make use of this verse in a baptismal context.

[18] *Huit Catéchèses baptismales* (ed. A. Wenger; SC 50, 1957), II.22 (see also Wenger's note 1 on p. 146). Compare also Proclus, *Hom.* 27.viii.50 (ed. F. J. Leroy, SeT 247; 1967).

[19] See my "Studies in the early history of the Syrian Orthodox baptismal liturgy", JTS, ns 23 (1972), 33.

Constitutions (VII.22.2.), where ἔλαιον/χρίσμα is used of the pre-baptismal, and μύρον reserved for the post-baptismal anointing. This terminology may well derive from Jerusalem where it is already found in the fourth century in the Mystagogic Catecheses attributed to Cyril of Jerusalem[20].

It is known on other grounds that the Jerusalem catechetical tradition was very influential, and it is interesting that our address provides some specific links with it in quite other matters. First, in § 11, we have Ps 44 (45), Isaiah 61 and Acts 10 quoted together as Old Testament examples of anointing; this happens to be a combination which also occurs in the *Mystagogic Catecheses*[21]. Even more striking perhaps is the use, in of Paul's σύσσωμος (Eph. 3:6) in an Eucharistic sense, with the addition of the cognate σύναιμος, exactly as in the fourth *Mystagogic Catechesis*[22]: this interpretation of Ephesians 3:6 appears not to be something taken up by Antiochene writers[23], but it is followed in particular by the Egyptian Cyril of Alexandria in a number of different places[24], although he does not use the added term σύναιμος.

Egypt and Jerusalem, then, would seem to provide the closest points of reference for our baptismal address, and from a purely negative point of view it should be stressed that it has little or nothing in common with the Syrian catechetical tradition, represented by John Chrysostom, Theodore, Narsai, Jacob of Serugh and the pseudo-Dionysius. I would conclude that the work was written in Egypt by someone who was aware of the Jerusalem catechetical tradition, and that a date in the late fifth or early sixth century would seem to be the most suitable; it is thus possible that the patriarch Athanasius II (488-94) might even be the author (on him see DHGE IV, 1348-9). BM Add. 14727, ff. 55a-58b :

(Apart from a couple of minor adjustments, the paragraphs are those of the manuscript).

1

[20] *Cat. Myst.* II-III (ἔλαιον, PG XXXIII, 1080; μύρον col. 1089).

[21] *Cat. Myst.* III.1-2 (PG XXXIII, 1089).

[22] PG XXXIII.1100. For further links with ?Cyril of Jerusalem, see notes to the translation.

[23] There is nothing in either John Chrysostom's or Theodore's commentary on the passage.

[24] *Comm. John* (ed. Pusey, II.542 and 669); *Adv. Nest.* (ed. Pusey, 197). In a non-eucharistic context, e.g. *Dial. de Trin.* (PG LXXV.697).

ܡܢ ܕܡܫ̈ܕܪܐ ܚܕ܂ ܡܫܝܚܐ ܕܐܝܟ ܒܗ̇܆ ܕܫܘܠܡܐ ܕܢܡܘܣܐ
ܐܬܘܗܝ܆ ܦܘܪܫܢܐ ܕܕܘܒܪܐ ܕܠܥܠܡ܂ ܒܕܘܟܐ ܠܗ̇ ܠܢܦܫܐ
ܡܛ̈ܬܐ܆ ܗ̇ܘ ܕܠܒܢܝܢܫܐ ܡܕܒܪܐ܆ ܒܗ̇ ܒܡܫ̈ܝܚܐ ܕܡܬܦܩܕܝܢ [55b]
ܡܫܬܡܠܝܐ܂ ܒܒܪܬ ܒܢܝ ܠܥܒܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ
ܐܫܝܬܐ܆ ܠܬܘܣܦ̈ܬܐ ܒܠܫ̈ܢܝܐ܆ ܠܡܘܬܪܢܐ ܦܪ̈ܝܫܐ܆ ܡܬܐܠܗܢܐ
ܠܘܬ ܥܠܡܐ ܕܠܐ ܗܘܐ ܡܬܬܡܗܝܢܐ܂ ܡܬܐܠܗܢܐ ܘܢܗܝܪܐ
ܡܬܒܪܝܢܐ܆ ܘܠܐ ܦܪ̈ܐܝܫܐ [sic] ܠܢܘܗܪ ܡܫܒܚܐ܂ ܡܬܐܠܗܢܐ
ܡ̈ܢܝܐ ܐܠܗ̈ܝܐ ܡܫܬܝܐ ܠܘܬ ܕܚܘܒܐ ܠܗ ܫܘܝܢܐ܂

2 ܐܝܬ[25] ܓܝܪ[26] ܗܟܝܠ܆ ܗܘ ܕܠܘܬ ܡ̈ܢܝܐ ܐܠܗ̈ܝܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܡܬܩܪܒ ܐܢܬ܆ ܠܐ ܠܘܬ ܗ̇ܢܘܢ ܕܡܬܚܙܝܢ[27] ܬܘܒ܂ ܐܦܠܐ ܡܕܡ
ܘܕܝܢܐ ܬܫܬܪܪ̈ܢ܂ ܐܠܐ ܐܬܗܘܝܢ ܠܫܠܝܛܘܬܐ ܘܐܬܚܫܒ ܠܫܠܝܐ
ܗܘ ܕܒܝ ܒܬ̈ܪܬܐ[28] ܡܬܬܘܣܦ ܠܡ̈ܢܝܐ܂ ܐܬܕܒܪܐ[29] ܠܡܕܒܪܢܐ ܗܘ
ܕܡܬܠܠܬܝܢ ܚܫ܆ ܘܡ̈ܢܝܐ ܡܕܒܪ̈ܢܐ ܒܢ ܚܫܗ ܗܘܐ ܠܢ܂ ܗܘܝܢܐ
ܐܬܩܪܒ ܒܗ̇ ܡܫܡܫ ܐܢܬ܆ ܕܒܠܗ ܒܝܫܐ ܗܘ ܒܬܘܡܬܐ ܘܐܪܡܝܢܐ[30]
ܥܠܝܗ ܐܢܬ܆ ܕܒܠܗ[31] ܒܝܫܐ ܣܪܝܬܐ ܘܐܠܗܝܐ ܗܘ ܕܒܢ ܫܡܝܢܐ
ܠܦܫ ܐܢܬ܂ ܐܝܟܢ ܕܒܢ ܕܡܒܪܐ ܐܪܝܢܐ ܘܪܒܝܢܐ ܡܫܝܢܐ ܐܢܬ܂
ܠܘܬ ܗܘ ܫܡܝܢܐ ܘܕܠܥܠܡ[32]܂

3 ܘܠܐ ܡܕܡ ܬܫܟܘܚ ܠܟ[33] ܡܢ ܙܒܢܬܐ ܒܠܚܘܕܝܬܐ܆ ܒܕ ܠܘܬ
ܡܡܠܟܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ[34] ܐܬܝܐ ܐܢܬ[35]܂ ܐܠܐ ܐܝܟ ܗ̇ܝ ܕܒܠܟ
ܒܢ ܡܫܝܚܐ܂ ܠܘܬ ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܢܐ ܐܢܬ܂ ܐܝܟ ܗܘ [56a] ܕܒܢ
ܐܪܒܥܐ ܡܪܘܫ ܐܢܬ܆ ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܢ ܡܠܐ̈ܟܐ ܠܒܢܝܐ ܕܫܪܒܐ
ܣܢܐ ܐܢܬ܂ ܐܝܟܢ ܕܐܢ ܗܘܢ ܠܐ ܡܬܩܪܒ ܐܢܬ܂ ܠܐ ܡܫܬܘܕܥ
ܠܟ ܡܫܝܚܐ܂ ܐܦܠܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܡܬܬܢܝܚܐ܆ ܘܠܐ ܡܠܐ̈ܟܐ
ܡܡܠܟ ܠܟ ܒܡܘܕܐ ܕܠܗܘܢ܂ ܐܠܐ ܒܦܘܡ ܒܗܘ ܕܐܬܒܪܝܬܐ

[25] *Inc.* Dionysius bar Ṣalibi, *Comm. on Baptism,* § 4 (henceforth 'DbS').
[26] *om* DbS.
[27] ܗ̈ܢܝܢ ܕܡܬܚܙܝܢ DbS.
[28] *om sey.* DbS.
[29] ܐܬܕܒܪ DbS.
[30] ܢܐ DbS.
[31] ܘܒܠܗ DbS.
[32] ܘܕܠܥܠ DbS.
[33] ܒܟ DbS.
[34] *om* DbS.
[35] *Expl.* DbS.

ܦܪܝܫܘܬܐ ܡܢܘܪ ܠܡܥܡܕܢܐ ܪܘܚܢܝܐ ܒܗܘ ܕܐܝܟ ܕܠܡܫܝܚܘܬܐ
ܥܡܝܕܘܬܐ ܡܬܝܗܒ. ܗ̇ܝ ܕܐܝܬܝܐ ܕܡܥܡܕܢܐ ܡܫܠܠܐ. ܒܗ̇;
ܕܐܡܪܢ ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ. ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ <ܠܘ> ܐܝܬܝܗ̇ : ܠܥܘܕܪܢܐ
ܕܐܝܬܝܐ ܕܒܫܘܪܐ. ܐܠܐ ܫܘܪܝܐ ܕܬܐܪܬܐ ܠܟܠܬܐ ܕܒܐܠܗܐ.
4 ܠܐ ܓܝܪ ܠܚܘܕܝܗ ܗܕܐ ܕܡܢܝܢܐ ܐܫܬܪܝܬ ܗ̇ܘ ܦܘܪܩܢܐ :
ܘܚܕ ܟܠ ܠܗܘܢ ܐܬܬܦܝܬ ܡܢ ܫܘܪܝܐ. ܐܡܝܢܐ ܒܗܬ ܕܐܦ
ܡܬܐܡܪܐ ܒܗ. ܐܪܥܐ ܢܒܝܐ. ܡܚܝܢܐ ܬܬܦܬܚ ܠܒܝܬ ܕܐܘܝܕ.
ܠܬܘܒ ܪܘܫܡܐ ܘܡܪܢܝܚܘܬܐ ܕܫܠܝܘܬܐ.
5 ܕܬܠܡܝܕܐ ܕܝܢ ܕܝܗ ܗܘܐ ܒܬܠܬܗ ܕܡܥܡܕ : ܐܡܝܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ
ܫܪܝܪܬܐ ܢܡܠ : ܗ̇ܝ ܕܡܬܠܠܬܗ̇ ܐܫܡܥܐ ܢܒܝܐ ܡܪܝܡ : ܒܪ ܙܟܪܝܐ
ܐܡܪ ܠܗ̇ ܕܡܬܠ ܦܘܪܩܢܐ ܕܠܒܡܐ ܡܬܬܠܐ : ܐܠܗܐ ܫܠܝܬܐ.
ܡܠܐܟܐ ܕܬܪܝܨܬܐ ܪܬܬܐ ܕܒܠ ܒܦܪܘܫܗ ܕܕܐܘܕ. ܢܬܒ ܘܟܠ
ܡܠܟܘܬܗ ܕܬܪܝܨܘ.
6 ܡܬܠܠܗܕܐ ܒܪ ܗܘܘ [56b] ܠܐ ܡܟܠ ܕܘܒܝܐ : ܐܡܝܢܐ ܕܐܦ
ܡܠܟܘܬܐ ܢܡܟܠ : ܐܬܬܪܡܝܬ ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܘܬܐ : ܐܝܟ
ܡܕܝܢܬ ܡܠܬܐ ܕܒܪܝܐ. ܘܡܬܪܬ ܠܘܬ ܒܢܝ̈ܢܫܐ : ܗ̇ܝ ܕܐܦ ܠܗ̇
ܡܪܝܡ ܐܫܡܥܐ ܢܒܝܐ ܒܪ ܐܡܪ : ܘܢܘܗܪܐ ܒܢܘܪܗ ܕܐܡܪ. ܘܗܘ
ܕܐܝܟ ܢܬܠܠܓ ܒܠ ܒܢܝ̈ܢܫܐ : ܒܠܒܗ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܢܗܪܘܢ. ܘܬܗܘܐ
ܢܫܬܗ ܐܫܪܐ. ܠܡܪܢܐ ܕܝܢ ܠܐ ܡܥܡܕܝܢ ܐܫܬܠܛܐ : ܕܢܥܡܕܘܢ
ܡܠܬܗ̇ ܕܦܘܪܩܢ. ܠܦ ܘܐܙܕܗܪ ܡܢ ܕܬܫܥ ܗܘ ܕܕܝܢܐ : ܐܡܝܢܐ
ܕܬܫܡܫ ܒܪܝܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܠܐ ܗܘܝܬ ܒܪ ܗܢܝܢ ܒܗܘܢ ܢܘܟܪܝܐ
ܬܬܪܒܐ. ܠܘܬ ܗܘܘ ܡܢ ܒܪ ܡܬܐܡܪܐ ܗܘܬ : ܕܠܐ ܐܬܬܡܪܘ
ܠܡܥܡܕ ܡܠܬܗ̇ ܕܡܪܝܐ : ܒܗ̇ ܕܠܐ ܐܬܬܝܗܒܘܢ ܗܘܘ ܡܢ
ܒܪܒܗ̈ ܕܡܫܝܚܐ.
7 ܐܢܬ ܕܝܢ ܐܚܘܗ ܕܒܪܐ ܐܬܝܠܕܬ ܕܡܫܝܚܐ : ܘܠܫܡܥܐ ܠܒܟ
ܡܠܬܗ ܕܡܪܝܐ : ܗ ܕܒܪܐ ܕܠܐ ܫܡܥܬܘܢ ܡܠ : ܘܐܢܐ ܢܝܒ
ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܘܢܦܩܘܢ ܠܝ : ܘܐܢܐ ܝܗ̇ܒ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܚܝ̈ܐ ܕܠܥܠܡ.
ܚܝ ܕܠܐ ܬܬܪܒܐ ܕܕܚܝܢ ܠܗܘܢ ܕܐܪܚܢܬܐ ܡܬܪܒܝܢ. ܗܢܘܢ
ܕܐܠܗܘܢ ܒܪܫܗܘܢ : ܘܬܫܒܘܚܬܗܘܢ ܒܗܬܬܐ : ܐܡܝܢܐ
ܕܐܡܪ ܩܕܝܫܐ ܦܘܠܘܣ : ܗܢܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܒܢܝ̈ܫܐ
[57a] ܐܢܫܐ. ܘܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܡܢ ܚܝܕܐ ܠܐ ܒܗܘ.
8 ܐܡܪ ܠܡܪܥܝܬܐ ܪܥܝܬܐ ܕܠܝ. ܒܪܘܚܗ ܠܡܠܟܐ ܗܢܐ. ܒܪ
ܥܒܕ ܐܢܬ ܠܦܘܠܘܣ ܕܐܡܪ : ܕܠܐ ܬܬܕܡܘܢ ܒܡܠܟܐ ܗܢܐ :

ܐܠܐ ܐܫܬܠܝܛܘ ܒܚܕܘܬܐ ܕܡܢܨܚ ܕܗܘܝܬܘܢ. ܟܕ ܡܩܪܒ ܐܢܬ
ܦܓܪܝܟ: ܕܒܚܬܐ ܚܝܬܐ ܘܩܕܝܫܬܐ ܕܫܦܪܐ ܠܐܠܗܐ: ܐܝܟ
ܕܡܘܬܐ ܕܕܒܚܐ ܕܟܝܢܐ: ܗܘ ܕܡܛܠܬܟ ܐܬܕܒܚ: ܐܡܪܐ
ܕܠܝܟ ܢܚܬ. ܠܐܠܗܐ ܕܒܚܐ ܡܩܒܠܐ. ܠܐ ܡܩܒܠ ܒܪܢܫܐ
ܬܘܒܐ ܚܢܐ ܚܕ̈ܬܐ ܗܘܝܢ ܕܟܬܒܝܢ.

9 ܪܘܚܐ ܚܕܬܐ ܠܐ ܡܬܬܚܝܕ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܕܟܬܝܒ ܒܢܒܝܘܗ.
ܪܘܚܐ ܕܝܢ ܚܕܬܐ: ܡܫܬܘܕܥܐ ܐܠܗܐ ܟܕ ܢܒܝܐ ܚܙܩܝܐܝܠ: ܘܟܕ
ܚܕܬܐ ܕܡܢܨܚ ܐܡܪ ܦܐܘܠܘܣ ܠܬܦܪܘܣܝܢ. ܕܬܬܚܕܬܘܢ ܡܢܨܚ
ܪܘܚܐ ܓܝܪ. ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܢܬܚܕܬ: ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܕܡܢ ܫܘܪܝܐ
ܚܕܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܬܩܢ. ܕܢܣܒܝܢ ܒܡܕܒܚܐ ܕܚ̈ܢܐ ܗܘܝܢ
ܕܒܦܘܪܫܐ.

10 ܘܟܠ ܗܟܝܠ ܠܒܣܝܡܘܬ ܪܘܚܗ ܕܡܫܪܘܢ. ܟܕ ܠܐ ܡܕܡ
ܗܘܝܐ ܥܒܕ ܐܢܬ ܒܗ. ܠܘ ܡܫܪܘܢ ܠܡܫܡܫܢܐ ܡܥܕ ܠܟ.
ܕܬܘܡܝܐ ܗܟܢ ܕܫܢܝܐ ܒܟܢ: [57b] ܐܝܟ ܐܢܝܐ ܕܡܫܝܚ
ܠܐܗܪܘܢ. ܐܦܠܐ ܡܫܪܐ ܘܡܣܝܒܪܢܘܢ ܘܐܪܝܟܘܬ ܘܡܣܝܒܢܐ
ܒܫܡ ܪܘܚܐ: ܕܒܐܡܘܢܘܬܐ ܒܫܡܝܢܘܬܐ ܡܪܒܝܢ: ܕܡܫܝܚ
ܠܟ ܠܘܬ ܒܫܡܘܬ ܪܘܚܐ. ܒܗ̇ ܕܒܗܝܡܢܘܬ ܐܢܬ ܠܗܘܢ.

11 ܐܠܐ ܡܫܪܘܢ (ms ܡܫܪܘܢ) ܡܥܕ ܠܟ: ܡܫܪܘܢ ܗܘ
ܫܡܝܢܐ ܘܐܠܗܝܐ. ܗܘ ܕܡܫܝܚܘܬܗ ܗܘ ܡܪܝܐ ܘܟܠܗ̇ ܒܦܓܪܗ:
ܐܡܝܢܐ ܕܠܝܟ ܢܚܬ ܫܘܬܦܗ: ܘܡܫܝܚܐ ܒܗ̇ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܢܣܒܝܢ.
ܡܠܗܘܬܐ ܡܫܝܚܘܬܐ: ܗ̇ܝ ܕܒܪܢܫܐ ܡܢ ܟܠ ܒܫܝܡܘܬ ܪܘܚܐ
ܗ̣ܝ: ܐܡܪ ܗܘܐ ܦ̇ܢ ܕܘܝܕ: ܡܟܝܠ ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܫܥܝܐ: ܣܗܕ ܗܘܐ
ܕܝܢ ܦܘܠܘܣ. ܕܐܡܪ ܦ̇ܢ ܟܕ ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܘܬ ܡܪܝܐ: ܒܪܘܣܝܢ
ܐܠܗܐ ܠܟܠܗ ܟܠܟܝܢ. ܫܦܠܐ ܕܬܪ̈ܥܘܬܐ ܫܦܠܐ ܕܡܠܟܘܬܟ.
ܐܫܟܚܬ ܕܕܡܘܬܐ ܘܣܝܡܬ ܠܐ ܢܬܡܣܟܢܘܬܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܡܫܝܚ
ܐܠܗܐ. ܐܠܗܐ ܕܠܝܟ: ܡܫܝܚܐ ܕܚܕܘܬܐ ܡܛܪ ܡܢ ܡܫܘܬܦ̈ܝܟ.

12 ܐܫܝܢܐ ܕܝܢ ܕܡܠܒܫ ܐܝܟ ܕܡܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܒܪܐ: ܪܘܚܗ
ܕܡܪܝܐ ܒܠܝ: ܡܛܠܗܕܐ ܡܫܚܢ. ܦܠܘܣ ܕܝܢ: ܫܡܥ ܕܡܢ ܚܙܬ.
ܗ̇ܘ ܕܡܫܝܚܗ ܒܪܘܚܐ [58a] ܩܕܝܫܐ ܘܒܚܝܠܐ. ܒܗܕܐ ܕܗܪܐ ܒܫܝܡܘܬ
ܪܘܚܐ ܚܕܐ ܐܠܗܐ. ܘܠܗ̇ܘ ܕܢܛܪ ܠܗ̇ ܕܠܐ ܫܠܝܛܬܐ ܘܡܕܒܚܬܐ:
ܡܩܒܠ ܟܕ ܩܐܡ ܩܕܡ ܬܪܘܢܘܣ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܟܝ̈ܕܐ ܕܪ̈ܘܡܐ ܕܡܠܐ̈ܟܐ
ܡܬܫܠܛ. ܟܕ ܡܬܚܫܐ ܫܘܐ ܒܫܡܝܐ ܠܡܫܝܚܐ. ܘܕܐܝܟ ܕܫܘܐ
ܢܩܦ ܠܗ. ܕܗܘܐ ܫܘܬܦܐ ܕܡܫܝܚܐ: ܘܫܘܐ ܒܦܓܪܐ ܘܫܘܐ
ܒܕܡܐ.

13 ܣܠܩ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗܐ : ܗܘ ܕܒܦܓܪܗ ܕܡܫܝܚܐ ܬܡܠ :
ܘܕܘܟܝܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܗܝ ܕܒܡܝܐ : ܕܡܫܠܡܢܐ ܠܗ ܒܦܓܪܗ
ܕܡܪܝܐ ܘܒܡܝܗ. ܘܐܬܪܘܫܝ ܠܫܡܝܐ ܕܪܘܚܐ ܗܘ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ :
ܕܡܫܬܠܛ ܗܘܐ ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ. ܟܕ ܡܫܟܚ ܠܟܠܢ ܐܢܫܐ ܠܘܬ ܛܘܒܬܐ
ܐܠܗܝܬܐ. ܕܐܢ ܠܐ ܬܬܟܠܘܢ ܦܓܪܗ ܕܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܘܬܫܬܘܢ
ܕܡܗ : ܠܐ ܐܝܬ ܠܟܘܢ ܚܝܐ ܐܝܬܝܟܘܢ ܒܟܘܢ.
14 ܕܗܟܘܬ ܒܪ ܡܢ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ : ܟܕ ܒܪ ܦܘܩܕܢܐ ܠܟܗܢܐ
ܐܢܫܐ : ܕܒܬܪܗ ܐܬܐܡܪܬ ܗܝ ܕܐܪܥܐ ܐܢܬ ܘܠܐܪܥܐ ܬܐܙܠ :
ܘܟܠ ܡܢܬܐ ܐܢܬܘܢ ܗܘܝܬܘܢ .. ܟܕ ܕܝܢ ܒܒܣܪܐ ܗܘ ܕܢܚ ܡܫܬܘܬܦܝܢ :
ܘܡܢ ܕܡܝܐ ܗܘ ܕܫܪܝܪܐܝܬ ܚܝ ܡܫܬܡܠܝܢ : ܠܘܬ ܠܐ ܡܫܬܟܠܢܘܬ
ܚܝܐ ܡܫܬܡܚܝܢ : ܐܡܝܢܐ ܕܢܗܘܐ [58b] ܟܡ ܡܫܝܚܐ ܗܘ
ܕܠܥܠܡ ܡܫܘܐ. ܗܘ ܕܥܡܗ ܘܒܐܒܘ̈ܗܝ ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܐܒܘܗܝ.
ܥܡ ܪܘܚܗ ܩܕܝܫܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

Of the holy Athanasius, archbishop of Alexandria.
Discourse on baptism, and (addressed) to those being baptized.

1. The Jewish Law knows of washing and purifications that temporarily purified bodily impurity, and that were carried out ritually by means of spring or river water[36]; but Christ, in that he is the completion of the Law, brings to the soul the salvation of eternal purification that purifies men through the ritual of consecrated water. For the grace of Christ has crossed over the bounds of human measure to the realms that are eternal, for the benefit of the body; because of this it bestows a benefit that is spiritual, and not just applicable to the body; because of this it provides divine water, and not ordinary, for purification.

2.[37] You therefore, who draw near to the divine water of Christ, should not direct your gaze towards the visible water[38] or imagine something in the Jewish fashion, but turn your mind to the might (behind it) and think of the power added to the water through the agency of created things. Consider[39] the Lord who suffered for you, giving you purificatory water through his suffering. Thus draw near, in the belief that you are stripping

[36] Cp. *Apost. Const.* VII.44.3.

[37] § 2 and the first sentence of § 3 are quoted by Dionysius bar Ṣalibi in § 4 of his Commentary on the Baptismal Service (see note 2).

[38] 'what is visible' DbS.

[39] 'remember' DbS.

off the entire old and earthly man[40], and that you are putting on the entire new and divine man who is of heavenly origin, in that you are changing from an earthly and temporal way of life to one that is heavenly and eternal[41].

3. Do not allow any worldly desire (to remain) with you as you come to the baptism of Christ[42]; rather, you are changing over to Christ, following the words 'the whole of you with Christ'[43], as one who is leaving earth far behind and is spending the rest of your life with the angels. Thus, if you do not draw near with this in mind, Christ will not recognize you, nor will grace rest (upon you), nor will the angels receive you in their company[44]; rather, they will disown the person who approaches a spiritual matter with (his) mind on bodily things, the person who approaches as if it was an ordinary washing, that (only) cleanses off dirt from the body; as the apostolic scripture says[45]: 'baptism is not for the removal of dirt of the flesh, but the beginning[46] of a good conscience in God'.

4. The earthly-minded Israel did not recognize this spring of water, even though it had been opened up for them from the beginning, as indeed it is said in Zechariah the prophet: 'a spring shall be opened up for the house of David, for a sprinkling[47]' and the removal of sins.

5. It was necessary, then, for the house of Jacob to be purified in order to receive the true kingdom, concerning which Isaiah the prophet exclaims, calling 'a child' him who was born for the salvation of the world, — the almighty God, 'the angel of great counsel', who sits on 'the throne of David', and (resides) over 'his kingdom in order to direct it'[48].

6. Therefore when (the Jews) did not accept the purification by which they were to receive the kingdom, the kingdom was removed from them, in accordance with the words foretold by the Lord, and it passed to the Gentiles, as Isaiah the prophet also proclaims, when he says: 'there shall be the stem of Jesse, and he who rises up shall have dominion over the gentiles; on him shall the gentiles hope, and his repose shall be honour'[49].

---

[40] Eph. 4:22; Col. 3:9, etc.

[41] 'supernal' DbS.

[42] *om* 'of Christ' DbS.

[43] Cp I Cor. 15:22.

[44] Cp Origen, *Hom I.7 in Ezek.* (GCS 8,331-2) veni, angele, suscipe senem conversum ab errore pristino...; also C. D. G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche*, Wiesbaden, 1959, 136.

[45] I Pet. 3:21.

[46] Greek *ἐπερώτημα*.

[47] Zech. 13:1 (see above, p. 92); cp also Cyril of Alexandria, Commentary *ad loc.* (ed. Pusey, II.498).

[48] Isaiah 9:6-7.

[49] Isaiah 11:10. Neither this passage, nor Zech. 13:1, seems to feature in the standard Christian polemics against Judaism.

Why then are the Israelites unable to hear the words of our Saviour? Learn and take warning so that you do not suffer something similar, in order that you may be found (to be) a sheep of Christ. Do not think the same thoughts as 'the strangers'[50], for to such it was said that they were unable to hear the words of the Lord, because they were not of the sheep of Christ.

7. But if you are a sheep of Christ, then the Lord's word applies to you, the one that says 'my sheep hear my voice, and I know them, and they cleave to me; and I give them eternal life[51]'. Look out that you do not think thoughts that resemble those of the people 'who think of earthly things', 'whose god is their belly', 'whose glory is a (source of) shame', as the apostle Paul said[52]— people who have preferred praise from men, and who have not sought after the praise that comes from the Only-begotten.

8. Lift up your desire on high, pass from this world, as you listen to Paul who says: 'do not take on the likeness of this world, but be changed with the renovation of your minds'[53], offering up your 'body as a living and holy sacrifice, pleasing to God'[54], after the likeness of the sacrifice of the Lord who was sacrificed for your sake in order to prepare for you an acceptable sacrifice to God. That new life that has been prepared does not accept the 'old man'.

9. The 'new spirit' does not rest on a man who is 'old' as far as his will is concerned. (This) 'new spirit' God promises through the prophet Ezekiel, and Paul states that we are saved by renewal[55]. The Spirit desires to renew you, to prepare you in such a way, just as you were created new in the beginning by God, in order to make[56] you an imitator of life in paradise.

10. Do you, therefore, receive the sweet scent of the myron, leaving nothing that smells foul in yourself. It is not physical (*lit.* bodily) myron that (the minister) is anointing you with[57], made with costly preparation like the (myron) that anointed Aaron[58]; nor is it with myrrh, cinnamon, iris and sweet scented cane, compounded by cosmetic skill, that they are going to anoint you for 'a sweet scent' as is fitting.

11. No, it is with myron that he is going to anoint you, that heavenly and divine myron, whose anointing the Lord himself received on his body[59].

---

[50] Cp John 10:5.

[51] John 10:27.

[52] Phil. 3:19.

[53] Rom. 12:2.

[54] Rom. 12:1.

[55] Ezek. 11:19; Rom. 12:2.

[56] The Greek word will have been *ἀναδείκνυμι*.

[57] Cp ?Cyril of Jerusalem, *Cat. Myst.* III (PG XXXIII.1089-92).

[58] Ps. 132 (133):2.

[59] John 12:3, etc.

It is to make you a sharer with him, to show you to be anointed[60] in the same way; therefore it is an anointing that is in truth most scented of all. David spoke (of it), Isaiah proclaimed and Peter testified. David addressed the Lord saying, 'your throne, o God, is for ever and ever, a sceptre of uprightness is the sceptre of your kingship; you have loved righteousness and hated iniquity; for this reason God, your God, has anointed you with the oil of rejoicing more than your companions'[61].

12. Isaiah cries out, speaking in the person of the Lord: 'the Spirit of the Lord is upon me, for this reason has he anointed me'[62]; while Peter (says): 'Jesus of Nazareth, whom (God) anointed with the Holy Spirit and with power'[63]. In this sweet scent does God rejoice, and the person who preserves it uncontaminated and pure[64] does he accept when (that man) stands before the throne of Christ and is mingled with the bands of angels, having been shown to be of the same name as Christ (*sc.* anointed)[65], and as someone worthy of cleaving to him, being a companion of Christ, 'sharing in his body' and sharing in his blood[66].

13. For you will receive the divine power that (comes) with the Body of Christ, and the mystical sanctification that (comes) with the Blood, that mingles you with the Body of the Lord and his Blood. And 'the Bread of Life' 'that came down from heaven'[67] will nourish you, concerning which Christ spoke, urging men to the divine banquet: 'unless you eat the body of the Son of Man and drink his blood, you do not have life within yourselves'[68].

14. It was the transgression (of Adam) that deprived mortal flesh of eternal life; after that the words 'earth are you, and to earth shall you go'[69] were spoken, and all of us became mortal. But when we participate of that living flesh and are filled with that truly living blood, we arrive at incorruption of life, so that we may remain with Christ, who himself remains for ever; along with whom and through whom be praise to his Father, together with the Holy Spirit, for ever and ever, Amen.

---

[60] I.e. χριστός, cp Cyr. Jer., *Cat. Myst.* III.1 (PG XXXIII.1088).

[61] Ps. 44 (45):7-8 = Heb. 1:8-9.

[62] Isaiah 61:1.

[63] Acts 10:38. These three passages are quoted together by ?Cyril of Jerusalem in *Cat. Myst.* III.1-2 (PG XXXIII.1089).

[64] Cp ?Cyr. Jer., *Cat. Myst.* III.7 (PG XXXIII.1093).

[65] For the idea cp ?Cyr. Jer., *Cat. Myst.* III.1 (PG XXXIII.1088).

[66] Eph. 3:6; cp ?Cyr. Jer., *Cat. Myst.* IV.1 (PG XXXIII.1100). (See also above, p. 94).

[67] John 6:35,33 and 6:48,50.

[68] John 6:53 (also quoted by ?Cyr. Jer., *Cat. Myst.* IV.4 (PG XXXIII.1100). For 'body' the Greek has σάρκα: the quotation has been subconsciously adapted to the Peshitta rendering.

[69] Gen. 3:19.

Further remarks on the Arabic history of the patriarchs of Alexandria

by

David W. Johnson

In recent years, there has been renewed interest in the works of the Coptic theologian and controversialist, Severus (Sawîrus) ibn al-Muqaffa', bishop of Ašmûnain who flourished in the late 10th century[1]. One work to which his name has become inextricably linked is the *History of the Patriarchs of Alexandria*[2]. In a recent article, F. R. Farag has attempted to examine Severus and the early HP from the viewpoint of historiography[3]. The purpose of the present article is to examine the foundations upon which such a historiographical analysis of the HP must be based. There are many questions which so far remain unanswered about the internal structure of the HP and Severus' role in its composition. For example, can Severus in any sense be called the author of even part of this work? What in fact was his specific role? What were his immediate sources and can it be determined who authored these sources? It will become clear as we proceed that there are no clearcut answers to all of these questions.

The evidence which will be used is drawn principally from a systematic and critical examination of the editorial notes to be found scattered throughout the text and from the prefaces found at the beginning of the work. This examination is limited to the first redactional unit ending with the biography of Shenute II (ob. 1044 A.D.). For such an examination, the edition of Evetts is not sufficient[4]. The Hamburg MS edited by F. Seybold must be consulted[5]. Also one has to search further on into the

---

[1] See especially K. Samir, "Un traité inédit de Sawîrus Ibn al-Muqaffa' (X^e siècle): 'Le Flambeau de l'Intelligence' ", *Orientalia Christiana Periodica* 41, 1 (1975), 150-210, with its valuable notes. See also *The Lamp of the Intellect of Severus ibn al-Muqaffa' bishop of Ashmûnain*, ed. by R. Y. Ebied and M. J. L. Young, CSCO, vols. 365-66/ser. ar. 32-33 (Louvain, 1975).

[2] Henceforth referred to as HP.

[3] F. R. Farag, "The Technique of Research of a Tenth-century Christian Arab Writer: Severus ibn al-Muqaffa'", *Le Muséon* 86 (1973), 37-66.

[4] *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. by B. Evetts, Patrologia Orientalis, vol. I, pp. 103-214, 383-518; vol. V, pp. 1-215; vol. X, pp. 359-551, henceforth HPE, PO followed by volume and page numbers.

[5] *Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I (61-767), nach der*

two parts of the first volume of the Cairo edition which continues where Evetts leaves off and which brings us to the end of the first redactional unit[6]. Only such an investigation will yield a full picture of the structure of this redaction and enable us to determine Severus' role in the formation of the HP, to contrast his role with that of other figures involved with the work, and to determine his immediate sources.

As we have said, the notes are scattered throughout the first redactional unit. They are generally, though not always, at the beginning or end of the main divisions of the work. While some are attributed in the text itself to a specific individual, others contain only such vague identifications as "your poor brother" (اخوكم المسكين), "I the poor one" (انا فقير) or "the poor wretch" (النائس الحقير). But careful comparison with other notes will enable us to identify even these vague references.

To begin with then, what do we know about Severus himself from the text of the HP? Unfortunately, very little information emerges. He is mentioned in four places. In the biography of Ibrahîm (or Abrâm) the Syrian (975-979), preceding an anecdote about him, he is characterized in this way[7]:

> ... and there was present among all the bishops a saintly, virtuous bishop of Ašmûnain, called Severus (Sawîrus) and known as Ibn al-Muḳaffaʿ. He had been a scribe and then became bishop, and the Lord bestowed upon him grace and power in the Arabic tongue, so that he wrote many books and mîmars and controversies. He who read his books recognized his excellence and the soundness of his knowledge. He (Severus) disputed many times with the kâdîs (al-ḳuḍâh) of the Muslim elders (šuyûkh) by order of the king al-Muʿizz [the first Fatimid; ruled 972-975].

In the life of Philotheus (979-1003), we learn that he wrote twenty books which the author lists by title, and that one of these is a 'Book of Biographies', though the author does not mention of whom they are biographies[8]. Since it is the only work in the list that is neither canonical nor theological, it must be assumed that, if Severus had a hand in the

---

ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift, ed. by F. C. Seybold (Hamburg, 1912), henceforth HPSH. This editor also produced an edition of the HP with the Arabic text only in CSCO, vols. 52 and 59, which covers the same material as HPE. But HPE is the preferred text.

[6] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawirus ibn al-Mukaffaʿ*, vol. II, 1 ed. by Yassâ ʿAbd al-Masîḥ and O. H. E. Burmester; vol. II, 2 ed. by A. S. Atiya, Yassâ ʿAbd al-Masîḥ and O. H. E. Burmester, henceforth HPC. Cf. K. Samir's remarks on the title in *art. cit.*, p. 150, ftnt. 1.

[7] HPC II, 2, p. 138. For all of the citations, I have followed the English translations provided by the respective editors. Square brackets [ ] indicate my own explanatory additions.

[8] HPC II, 2, pp. 164-65.

composition of the biographies of some of the patriarchs, then this would certainly be that work.

Next, we have the third preface which is attributed in a short editorial note to Severus. This may well be the only original contribution he made to the HP if one accepts the attribution as authentic. The significant parts are as follows[9]:

> Since I am one of those who are not fit to write down with their wretched, perishing hands any of the histories of these patriarchs, I requested the help of those Christian brethren with whose fitness I was acquainted, and begged them to assist me in translating the history that we found written in the Coptic and Greek languages into the Arabic tongue, current among the people of the present day in the region of Egypt most of whom are ignorant of the Coptic and the Greek, so that they might be satisfied with such translations when they read them.

After begging his readers' indulgence for his errors, he continues[10]:

> And I copied that which I knew not from the men of old, in agreement with the canons of the Church, according to that which is now about to be related, besides what tradition and history teach. And I added to the rest what I knew of the histories of the fathers and patriarchs whom I myself had beheld.

The first two notes help to date Severus' productive period to at least the last half of the 10th century. The nature of the bibliography in the second note sounds like a final summation of his work, so that it is doubtful that he lived beyond the time of Philotheus[11]. The fact that Severus is spoken about in the third person in both notes seems to indicate, though it does not prove, that he himself did not compile these portions of the HP. Nor is he likely to have described himself as "a saintly, virtuous bishop". As we shall see presently, Michael of Tinnîs claims the authorship of both of these biographies.

Is the third preface correctly attributed to Severus? There is no evidence in the text to counter the authenticity of such an attribution. Van Cauwenbergh says that the author of this preface is probably not Severus, but as usual he offers no evidence to support his conjecture[12]. The contents of the preface certainly conform to the description of Severus' work as set forth in the first preface, composed by Mawhûb ibn Manṣûr. The only difficulty arises where Severus claims to have authored some of the histories himself. Again this appears to clash with the claims of Michael of Tinnîs.

---

[9] HPE, PO I, p. 115.

[10] HPE, PO I, p. 116.

[11] Cf. Ebied and Young, CSCO, vol. 365, p. VI for their opinion on the date of his death and for further biographical details.

[12] P. van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte* (Paris, 1915), p. 55.

Severus, then, comes across to us much as Graf described him[13]. He is to be credited with the groundwork, the initial collecting and translating of scattered material dealing with the patriarchs. That this material consisted of some Greek sources, but mostly of Coptic sources, may well be true, but the preface makes no such distinction. It is probably safe however to assume that this long after the Arab conquest, Coptic books would be more readily available than Greek ones. Graf's assertion that Michael ibn Badîr was a collaborator of Severus is false, as will be shown in the very next section. He is nowhere mentioned in connection with Severus. Finally, Graf is quite correct in stating that Severus' work was not brought to a unified conclusion and that what he left could be characterized as 'rough drafts'. The finalization of Severus' work belongs to Mawhûb ibn Manṣûr and his collaborators.

Moving now to the redactional level, we shall first identify the editorial notes of the redactor and then comment on them.

The first note, one of the key editorial notes on the redactional level, is found at the end of the life of Shenute II (ob. 1044)[14]. This comprehensive and synthetic note marks the end of the first systematic redaction of the HP which resulted in the work's assuming the basic form which has come down to us. It is attributed to the Alexandrian deacon Mawhûb ibn Manṣûr ibn Mufarrij who, in 1088 AD., began to redact all the material relating to the histories of the patriarchs which he had been able to collect. First of all he states his goal: "I... yearned to collect [جمع] their (the patriarchs') biographies and to write them down so that this might be of profit to me and to him who shall read them after me". To accomplish this, he traveled to the monastery of St. Macarius in Wadî Natrûn where he met and enlisted the help of the deacon Michael ibn Badîr of Damanhûr[15]. Mawhûb and Michael agree to search wherever possible for the material necessary to compile the history. Mawhûb describes the search and the results:

> We found in the monastery of the Mistress at Nahyâ the biographies of forty-two patriarchs from my lord Mark (Mârî Marḳus) the Evangelist to Simon (Sîmûn) [ca. 65-701], and we found in the monastery of the venerable Martyr Theodore (Tâdrus) at al-Manhâ at Iblâğ the biographies of four patriarchs from Alexander (Alâksandrûs) to Khaêl (Khâyâl)

---

[13] G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, Studi e Testi 133 (Vatican City, 1947), pp. 301-2.

[14] HPC II, 2, pp. 241-44.

[15] Graf, *op. cit.*, p. 301, links this man incorrectly with Severus. Here, he is clearly portrayed as a collaborator with Mawhûb, and subsequent appearances of his name in editorial notes will help confirm their dating. Farag, *op. cit.*, p. 40 repeats this error, and probably for this reason erroneously attributes the fourth preface to Severus.

[i.e., Michael I] who completes forty-six patriarchs [705-767]. We found also in the monastery of Nahyâ the biographies of nine patriarchs from Abba Menas (Anbâ Mînâ) to Šenouti (Šanûdah) [i.e., Shenute I] who completes the fifty-fifth patriarch [767-880], and we found in the monastery of Abba Macarius (Abû Maḳâr) the biographies of the ten patriarchs from Khaêl, the fifty-sixth, to Šenouti (Šanûtîûs), the sixty-fifth [Michael III to Shenute II, 880-1044] which Abba Michael, bishop of Tinnîs, wrote...

He concludes the note by saying :

Since I have these biographies complete, and I have transcribed them in my handwriting and have them with me at Alexandria, it is now necessary for me to begin to describe what follows...

He then begins his own continuation of the HP with the biography of Christodoulus.

The second note which must be attributed with some reservations to Mawhûb because it mentions Michael ibn Badîr, is found at the end of the life of Simon I (689-701)[16]:

Here ends the sixteenth chapter wherein the History of the Fathers is completed, as far as the life of Abba Simon, the forty-second patriarch... Hereafter will follow that which we have translated from the documents in the Monastery of Saint Macarius, namely the history of ten patriarchs, from Michael the Last to Sinuthius the First [i.e., from Michael III to Shenute II]. We also translated in this monastery the lives of nine other patriarchs, in the year of the Martyrs [= 1080 A.D.]. This is written by Apacyrus, the deacon, and Michael, son of Apater [ibn Badîr], of Damanhur... We have compared the manuscripts with one another, and found them corresponding with what we copied; and so we assured ourselves of their authenticity.

The third note which must be attributed to Mawhûb is found at the end of the fourth preface[17]. Again he mentions Michael ibn Badîr and states that Michael is responsible for making translations of some of the documents from Coptic into Arabic. He continues :

This was in addition to that which was found in the great city, and the abridgments of certain histories which were found, the first of them relating to Christ... For the first of these documents is that which is translated in the monastery of our Lady at Nahya, concerning the matter of the priesthood of Christ the Lord.

The fourth and final note is the first preface. The note is also probably Mawhûb's work, though it may be a later addition. It is certainly written

---

[16] HPE, PO V, pp. 47-8. Cf. Evetts' notes on this passage. This might better be described as a remnant of Mawhûb's note. The date given here does not square very well with that of the first note. Nor does the material from Michael III to Shenute II follow after Simon. The note has the earmarks of later redacting. Again Farag attributes this note to Severus, *op. cit.*, p. 41; also p. 59, where the error introduces one of his major themes.

[17] HPE, PO I, p. 120. Three MSS, C, D and E, omit this preface, but HPSH includes it. Farag uses this material to describe Severus' work, *op. cit.*, p. 40.

after the time of Severus, and its contents correspond to what Mawhûb says in the first and second notes. After a short introduction stating the general contents of the histories, Mawhûb concludes[18]:

> These histories here given were collected from various places by the care of the celebrated father, Abba Severus son of al-Mukaffa, bishop of the city of Al-Ushmunain, who relates that he gathered them together from the monastery of Saint Macarius and the monastery of Nahya and other monasteries, and from scattered fragments which he found in the hands of the Christians. And when these documents were put together by your poor brother into a single volume, after research and trouble on his part, God gave him a long life, until a day came when he wrote out this history and set it in order; but it was not completed until the end of his eightieth year.

This is the only note in which Mawhûb mentions Severus by name.

The four editorial notes of Mawhûb are not without their ambiguities. But several firm conclusions can be drawn from them. The first and most important is that Mawhûb, together with his collaborators, collected already existing material for their redaction. An ambiguity arises when one tries to imagine just how this collecting took place. In Severus' own note, no topography is given for his collecting. But in the fourth of the notes attributed to Mawhûb, a topography is attached to Severus which is similar to that which Mawhûb claims to have followed in his own pursuit of the material. Is one to conclude from this that Severus left the material he found in the various monastic locations where Mawhûb then rediscovered it? Or was Severus' work somehow rescattered? Or did he perhaps leave only a list of the sources? Or, finally, did Mawhûb (or some later editor) impose some of the topography of Mawhûb on Severus? The notes seem ambiguous on this point.

Secondly, it is clear that this redaction contained not only the collected material in some form or other, but new material added by the redactors. The evidence for this is found in the third note where it is stated that Michael ibn Badîr was commissioned to translate material from Coptic into Arabic. Since Severus claimed in his preface to have translated his material into Arabic, it must be assumed that any translating done after his time was added[19]. Just what this material was is not altogether clear

---

[18] HPE, PO I, pp. 106-7. Note that MSS C and E omit this preface, as does HPSH. MS D (Vat. ar. 620, 17th cent.) conflates the end of the preface by omitting the "poor brother" and making Severus responsible for both collecting and redacting. This is not the preferred reading. Graf, *op. cit.*, p. 302 states that Mawhûb placed his preface before that of Severus. He cannot mean the second preface, since there is no editorial material in that preface by which its author could be identified. All that can be said about the second preface is that, since it rhymes, it was composed in Arabic and is therefore probably written sometime after the 10th century.

[19] See above, ftnt. 9.

from the third note. The fourth preface as a whole seems to be an introduction to the 'Priesthood of Christ'. But the note at the end of the preface seems to count this piece among the items found. The note does not distinguish clearly whether this material is that of Severus or some further Coptic or Greek material that was found subsequently.

Graf states that Mawhûb added the biography of St. Mark to his redacted work[20]. But this is not at all clear from the text itself. In the first preface, it may be possible to see a distinction being made at the very outset between the patriarchs and St. Mark, whose successors they are. Thus in writing a history of the patriarchs, one could separate off St. Mark's biography as the HPSH has done. However, according to Severus' own preface, the facts of St. Mark's life are known "according to the evidence of his biography"[21]. If Severus did not include a biography of St. Mark, he certainly knew of one and was able to draw on it for the initial remarks in his preface. But the matter must remain ambiguous on the basis of the evidence presently at hand.

At the end of the first note, Mawhûb tells us that he transcribed (نسخ) the completed work in his own handwriting[22]. This clearly refers to the final redaction after all the collecting and collating has been accomplished. In the second note, he uses a more ambiguous word, نقل, which Evetts renders 'translate'. Here, as opposed to Michael ibn Badîr's commission to translate (also نقل) from Coptic to Arabic, the word would be better rendered as 'transcribe' or 'transmit'[23]. It refers to the work Mawhûb did with the already translated rough copy of Severus. In fact it describes the overall work of redaction.

Finally, Mawhûb clearly distinguishes his own work from that of Severus. Where Severus simply collected (جمع), Mawhûb collected Severus' material and put it together into a single book (جمع .... في هذا الكتاب).

Another solid piece of information is found in the first note where Mawhûb delineates the various blocks of material he collected along with their respective provenances. If this note gives an accurate picture, then the

---

[20] Graf, *op. cit.*, p. 302. Graf also says that the Hamburg MS, the oldest extant one, preserves the redaction of Mawhûb. But this MS, against all those used by Evetts, omits the biography of St. Mark, while stating that it can be found in another book.

[21] HPE, PO I, p. 115.

[22] HPC II, 2, p. 244.

[23] There is a note by Michael of Tinnîs at the end of the "Canons of Athanasius" in which he uses نقل to describe his work. See Crum-Riedel, *The Canons of Athanasius* (London, 1904), p. 69, where the word is rendered as 'copied', but the footnote has 'or translated'. Cf. also Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig, 1900), p. 58. Both editors favor 'copy' over 'translate'.

redactors seemingly were not faced with the chaotic condition of the sources as described by Severus. As we shall see below, these blocks correspond very neatly to the blocks either as described by the authors of the respective sources in their own editorial notes or as defined by process of elimination from the evidence of the text.

Among the blocks of material which Mawhûb delineates in the first note quoted above, only one is assigned to an individual author, namely Michael of Tinnîs. Just before the biography of Michael III is a note attributed, presumably by Mawhûb, to Michael of Tinnîs. After the usual introduction, he says[24]:

I found what the biographies contained which had been set forth by the saintly fathers through the power of the Holy Spirit, which was adopted by the Church from the time of the saintly Father, the Evangelist, my Lord Mark (Mârî Marḳus), the pure virgin, the martyr, down to the time of the father Abba Šenouti (Anbâ Sânûtîûs) who is the fifty-fifth, who was consecrated patriarch after Abba Cosmas (Anbâ Ḳusmâ)... After him, down to the time of Abba Šenouti (Anbâ Sânûtîûs) the sixty-fifth [i.e., Shenute II], who ordained me... nothing was written of biographies. Then I, the wretched (one), Michael (Mîkhâyîl), wrote this with God's help to me...

Toward the end of the life of Shenute II, we learn that Michael while still a deacon was made secretary to that patriarch[25]. Shenute also ordained him a priest, and he was consecrated a bishop by Christodoulus. He states that he finished his work in the year 767 of the era of the Martyrs (= 1051 A.D.)[26]. Thus Michael's work according to his own testimony spanned the years 880-1044. This conforms to the period allotted to him on Mawhûb's list.

Before dealing with Michael's claims over against those of Severus who claims to have written histories covering the events of his own day — two seemingly unreconcilable claims — let us proceed first to the identification of the other sources on Mawhûb's list.

For the sources prior to Michael of Tinnîs, the note found at the beginning of the life of patriarch Menas (767-774) is crucial[27].

And so in every generation God has not left us without record. Thus there was the archdeacon, the spiritual parent of our father, the holy Abba Cosmas, patriarch of Alexandria, who was his kinsman. And Abba Macarius also, and Macarius the monk. And after them John, the spiritual son of Abba Moses, bishop of Wasîm.

The author of the note continues :

---

[24] HPC II, 2, p. 102.
[25] HPC II, 2, p. 235.
[26] HPC II, 2, pp. 240-41.
[27] HPE, PO X, p. 360.

And I, poor sinner, was ordered by my father the monk through a dream which he saw... and he bade me and commanded me to write the history of my blessed fathers, both what I have witnessed and what was reported to me by trustworthy persons. For I was ministering to my father Abba Joseph, and slept at his feet... And likewise the father patriarch Abba Sinuthius [Shenute I] bade me write.

This note accounts for five people who are portrayed as the authors of successive portions of the biographies of the patriarchs. The author of the note was privy at least to events of the reigns of the patriarchs from Joseph to Shenute I, i.e., from 830 to 880. Since this note forms the introduction to the life of Menas, it is safe to assume that he covers the period from 767 to 880.

From further editorial notes, it is possible to identify this "poor sinner" as a certain John. In one note, he clearly identifies himself as the author of the biography of Shenute I (858-880) and goes on to recount how, in a dream, he is reminded by the old monk, Ammon, that he is to start writing the 18th *sira* of the live of the patriarchs[28]. Ammon reminds him of the conversation which they had while Ammon was still living and the fact that he taught John to write. He then goes on to say that

none would write the eighteenth biography till he come, the first (letter) of whose name is eighteen... Thou shalt be the writer of the whole of his encomium, the first (letter) of whose name is eighteen, who is our father Sinouthius.

In response to John's apparent bewilderment, he explains :

If thou count from one to a hundred, which is from ⲁ to ⲣ, thou wilt find seventeen letters, and the eighteenth letter is ⲥ which is the first (letter) of the name of this father Šenouti (Šanûdah).

When John awakens, he is doubtful about his ability and worthiness to carry out this task. But, reassured by his companions, he continues :

From that time I began to write the eighteenth, the nineteenth and twentieth biographies, according to what I heard from the tongue of the trustworthy and faithful brethren who observed what I myself also observed with my eyes with regard to my holy fathers.

The information presented by John II in this note agrees with that found in the note at the beginning of the life of Menas. The "poor sinner" of that note mentions the dream and the role of the monk, Ammon. The note also fixes *sira* 18 at the beginning of Menas' life, according to John II's reckoning at any rate. That note also mentions that Shenute I

---

[28] HPC II, 1, pp. 49-50. Henceforth this John will be designated John II; the spiritual son of Moses will be designated John I. The monk Ammon's method of *'abjad* counting, which assigns letters for the units in the second decade, is based on the Greek form of Shenute's name which begins with ⲥ instead of ϣ.

told him to start writing and thus anchors the composition of John II's *siras* in Shenute's patriarchate.

In the latter part of the life of Shenute I, John II mentions a John who is the secretary to Shenute. Even though he speaks of this man in the third person, the context makes it quite probable that he speaking about himself[29]. A further piece of autobiography emerges when he tells us that he was taught to write by the monk, Ammon (the same man mentioned above), in the 10th year of the patriarchate of Joseph (i.e., 840)[30]. He goes on to say that the old monk had in his possession the 17 *siras* of the Church and told him to write the 18th *sira* when he comes whose name is eighteen. We now have notes at the beginning, middle and end of this block of material, all attributable to John II. Therefore it is certain that this section of the histories is his work.

Besides the information that these notes reveal about John II, they also throw light on the structure of the HP in the 9th century. First, the habit of dividing the work into histories (*sira*) is already established by this time. It is most likely an imitation of the division into a series of histories (ϩICTOPIA) of the Church found in the Coptic *History of the Church*, fragments of which have come down to us. An examination of the various MSS of the HP reveals some confusion about the organization of the *siras*. John II, as we have seen, claims to have begun his work with the life of Menas and designated it *sira* 18. However, in HPE and HPSH, it is *sira* 19. This discrepancy first shows up in HPE with the biography of Michael I which there is *sira* 18. According to John II's numbering, Michael should be *sira* 17. But the author of the biography, John I, states that he will now write the 18th *sira* of the *siras* of the Church. The confusion generated by this discrepancy is further aggravated by the ambiguity of several of Evett's notes in his *apparatus* dealing with the numbering. Suffice it to say that it is clear from John II's editorial notes that he thought he was composing *siras* 18 through 20. Otherwise, his whole explanation of the significance of the letter C would collapse. It may be also that the copy of the histories which the monk, Ammon, had in his possession led John II to base his numbering on that copy. Whatever the explanation might prove to be, it is clear that John II's numbering represents a different recension of the HP from that which HPE has chosen to follow.

Backing up on John II's list, we now come to John I, the spiritual son

---

[29] HPC II, 1, p. 76.

[30] HPE, PO X, pp. 531-32. Here Farag correctly makes a distinction between Severus and "one of the scribes", *art. cit.*, p. 41.

of Moses, bishop of Wasîm. A John the deacon who wrote in the time of the patriarch Michael I (744-767) is mentioned by van Cauwenbergh[31]. It would appear from the sequence of John II's list that John I is that individual, the immediate predecessor of John II in terms of the composition of the biographies. He must then have been the author of the biography of Michael I. On examination of the editorial note at the beginning of Michael I's biography, it is possible to determine the very point at which John I starts his work. The note reads in part[32]:

> And for the history of the events subsequent to that, from the time of the Father Cyril when he was in the monastery of Ablah, down to the days of the father and confessor Alexander, we may consult the teacher and scribe in his time, who was the archdeacon and companion and secretary of the Father Patriarch Abba Simon, patriarch of Alexandria, namely the monk Abba George. For he wrote that history on the mountain of the holy Macarius in the Wadî Habîb, and informed us of what happened in the time of Marcian, the unbelieving prince, and the trouble that overtook our fathers and those who came after them, down to the time of Sulaiman, son of Abd al-Melik, the prince of the Muslims after whom reigned Omar, son of Abd al-Aziz who drove away Usâmah, the unbelieving governor...

From this, it can be inferred that John I began where George left off, namely at the point in time when Omar succeeded Suleiman. This point of transition can be located exactly in the life of Alexander II[33]. John I is responsible for the completion of the life of Alexander II, and for the lives of Cosmas I, Theodore and Michael I. Nothing further is known about this man's life.

Skipping for the moment the two Macarii, we come now to the archdeacon. To identify the archdeacon, we refer to the note just quoted. George, the archdeacon, according to this note, wrote the biographies of the patriarchs from roughly the first quarter of the 5th century to the year 717, the accession of Omar. According to an earlier sentence in this same note, the biographies which preceded George's work were to be found written down in a book ending with the twelfth part of the histories of the Church. According to John II's list, the archdeacon is said to be the first to have continued the biographies contained in the twelfth part of the history of the Church, thus tying John II's archdeacon to George, the secretary of patriarch Simon[34]. This is not inconsistent with his being described as the spiritual father of patriarch Cosmas. His association with Simon, who died in 701, would indicate that he was

---

[31] *Op. cit.*, p. 53.

[32] HPE, PO V, pp. 90-1. Farag attributes this note to Severus, *art. cit.*, p. 41, ftnts. 21, 25.

[33] HPE, PO V, p. 71.

[34] HPE, PO X, pp. 359-60.

probably senior to or at least a close contemporary of Cosmas, who ruled briefly from 730 to 731.

The two remaining names on John II's list, Macarius and Macarius the monk, are difficult to account for. They cannot be identified with any block of writing, since the authors already dealt with combine to cover the biographies of the entire period in question. No solution is forthcoming in any of the editorial notes. We are simply left to wonder who these men are and why John II included them on his list.

So far, we have accounted for the authorship of the various sections of the HP from ca. 425 to 1044 A.D. There remains the period from the beginning of the work to 425, or more accurately to the time of Dioscorus, because this is in fact where the Coptic *History of the Church* takes us. This history and George's section overlap. The two notes which mention this history say essentially the same thing. But the one attributed to John I has a much fuller description than the later note of John II. John I first summarizes the events connected with the spread of Christianity, not just in Egypt, but also in Rome, Antioch and Ephesus[35]. He mentions the heresy of Nestorius and the role of patriarch Cyril in that struggle. He concludes :

> This is shown to us by that book which begins with the names of the patriarchs as far as the true confessor and champion, Dioscorus, who anathematized Leo, the soul-devouring lion, as his name implies, and excommunicated the six hundred and thirty assembled at Chalcedon, and Marcian the prince and the vile princess Pulcheria, and all the followers of Leo, and was deposed by command of the princes and sent into exile, where he finished his fight. Dioscorus brought back many souls to the Lord Christ by his action. And all that happened was written down for us to that point in the twelfth part [*sira*] of the histories of the Church.

Does any editorial note mention an author for this first source? John II mentions someone who might well be a Coptic author in connection with the history when he says : "and those who wrote the history of the orthodox Church were Africanus and Eusebius and Sozomenus; and after them again Mennas the scribe"[36]. The note of John I gives the same list but omits Mennas the scribe[37]. John II probably copied his note from John I or from some other common source. The same information appears in a note found in the life of Dioscorus[38]. This note includes Mennas but omits Sozomen.

---

[35] HPE, PO V, p. 90. This is the first part of the note quoted above in ftnt. 32.

[36] HPE, PO X, p. 359.

[37] HPE, PO V, p. 89.

[38] HPE, PO I, p. 444. This note attributes specific material to Mennas the scribe, and it provides a strong case for attributing to him the Coptic *History of the Church* in twelve books. The note says that Mennas "wrote of the trials and persecution endured by the pastors and

It is tempting to round off the list of authors by simply attributing the Coptic *History of the Church* ending with the twelfth book to Mennas. He seems to fit that role very well. But nowhere in the notes is he linked to that specific book, although he is linked to its general contents. All we can say for certain is that he continued the history of the Church down to Dioscorus. That he is included among the 'orthodox' would indicate that he was anti-chalcedonian.

By way of summary, it will be helpful to schematize what has come to light from the evidence of the HP concerning the authorship of the various sections.

The Patriarchs of Alexandria	*The Authors*
1) Mark to Dioscorus (?-451)	Unknown, perhaps Mennas the scribe
2) Cyril (at Ablah) to the first part of Alexander II	George the archdeacon
3) Second part of Alexander II to Michael I (717-768)	John I
4) Menas I to Shenute I (768-880)	John II
5) Michael III to Shenute II (880-1044)	Michael of Tinnîs.

If the analysis of the editorial notes as presented here is accepted, it becomes clear that there is no place for original composition on the part of Severus ibn al-Muqaffa'. Michael of Tinnîs claims to have found nothing written down after the life of Shenute I, while John II makes it quite evident that he wrote the material from Menas down to and including Shenute I. But, as has been pointed out above, in the third preface Severus claims that after copying from the men of old, he added to the rest "what I know of the histories of the fathers and patriarchs whom I myself beheld". It seems, then, either that Michael of Tinnîs claims credit for more than he actually wrote and that in fact he co-opted part of Severus' work, or that the third preface is spurious, perhaps written sometime after the first redaction and then conveniently attributed to Severus. This would leave Severus' role as a collector unchallenged, but his role of author would be forfeit. It does seem a bit strange if Severus

their flocks in the days of the patriarch Abba Cyril the Wise, and what passed between him and Nestorius; also of what Father Dioscorus after him suffered at the Council of Chalcedon" See T. Orlandi, *Storia della chiesa di Alessandria*, 2 vols. (Milan, 1968-70), for many of the Coptic fragments of this history. I hoped to publish soon some added fragments which cover the period from Nestorius' exile down to exile of Dioscorus. HPSH, p. 67 has a different explanation for the omission of the material on Dioscorus; it says that it has already been treated fully in another book. Cf. above, ftnt. 20, for a similar note with regard to the biography of St. Mark.

who was alive into the last quarter of the 10th century did not bring the HP up to his own time, but left this task to be taken up sometime after 1044 by Michael of Tinnîs. Thus, while on the basis of the third preface, both collection of material and original authorship must be claimed for Severus, it would still have to be determined just what this original material was. And here the evidence is wanting. Severus, then, becomes one of the more shadowy figures connected with the HP.

The final schematization of the sources given above, it should be noted, corresponds almost exactly to the list of sources and their provenances given by Mawhûb at the end of the redaction[39]. The only difference lies in the failure of that list to indicate the divided authorship of the biography of Alexander II. But the list is close enough, and it reinforces the schematization that has been constructed on the evidence of the editorial notes. It also reinforces by implication the exclusion of Severus from the role of original author.

The conclusions, as well as the ambiguities, presented here form the startingpoint for any historiographical analysis of Severus or of the HP up to 1044 A.D. In many ways, the analysis seems too simple and clearcut[40]. One possible avenue of further investigation would be a thorough stylistic analysis of the Arabic text in order to decide whether the evidence of the notes alone is sufficient to determine the general structure of the work. This has been attempted in this article only on the most superficial level.

---

[39] See above, ftnt. 14.

[40] It is certainly not in agreement with A. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, vol. 2 (Leipzig, 1890), p. 402. The contradiction mentioned at the bottom of that page has so far eluded me.

The Eastern Churches in India
A Chronicle 1974-1977 *

by

JOHN MADEY

1. *Syro-Malabar Church*

On June 27, 1974, the Holy Roman See divided the eparchy of Trichur; the Eastern parts are forming now the eparchy of Palghat covering a territory of 28.515 km². On the same day, Fr. Eapen Irimpan was appointed first eparch. He was ordained bishop on September 8, 1974. Since long, there was a plan of bifurcating two more eparchies of large extension, especially the metropolitan eparchy of Changanacherry reaching from central Kerala up to Cape Comorin. In March 1977, this was realized, when seven forane churches were separated from Changanacherry to form the new eparchy of Kanjirappally; the town of Kanjirappally is 24 miles east of Changanacherry. The number of faithful living in the eparchy is 110.517 (69 parishes and 29 filial churches). Mar Joseph Powathil, titular bishop of Caesarea Philippi and auxiliary bishop at Changanacherry, was appointed first eparch. At Kothamangalam, Mar Mathew Pothanamuzhi, resigned from his office due to his sickness and old age. His successor is Mar George Punnakottil, who was teaching at the St. Thomas Ap. Seminary of Vadavathoor near Kottayam. It is said that everything was arranged to divide the eparchy of Trichur and establish a new eparchy with the see at Iranjalakuda in the name of the ancient Syro-Malabar primatial see of Cranganore. Obstacles against this plan are supposed to have been raised by the Latin hierarchy and the Congregation for Evangelization.

In the North, five of the six Apostolic exarchates were raised to the state of ordinary eparchies. The exarchs were raised to the episcopate at the same time. Mar Januarius Palathuruthy (CMI) is now the eparch (ordinary bishop) of Chanda, Mar Paulinus Jeerakath (CMI) the eparch of Jagdalpur, Mar Clemens Thottunkal (CMI) the eparch of Sagar, Mar Abraham

---

* The present chronicle is continuing that we published in *Oriens Christianus* 60 (1976), 152-161.

D. Mattam (VC) the eparch of Satna, Mar John Perumattam the eparch of Ujjain. There remains only one Apostolic Exarchate of Bijnor which is directed by Exarch Gratian Mundadan (CMI). * Also the mission territory handed over to the Carmelites of Mary Immaculate (CMI) by the Jesuit diocese of Ahmedabad near Bombay (Latin rite) whose Superior was Fr. Ralph CMI[1], was raised to the state of a Syro-Malabar eparchy. The first eparch of the new eparchy of Rajkot is Mar Jonas Thaliath (CMI) who had become known by his thesis "The Synod of Diamper" (Orientalia Christian Analecta, 152, Rome, 1958). For the last years he was acting as Deputy Secretary General to the Catholic Bishops' Conference of India (CBCI). He is now 58 years old.

The Little Flower Congregation (of St. Theresa of the Infant Jesus) is now involved in missionary work, too. The mission regions are, however, not yet canonically established as Oriental ecclesiastical units.

The Syro-Malabar Bishops' Conference of August 1974 decided to make an end with the liturgical disorder which had crept into this particular Church since 1968[2], by establishing subcommissions within the Liturgical commission, each under the leadership of a bishop: 1) for the Eucharistic sacrifice called "Qurbana", president: Mar Joseph Pallikaparampil, bishop of Abydus and auxiliary at Palai; 2) for the Divine Office, president: Mar Joseph Powathil, bishop of Caesarea Philippi and auxiliary at Changanacherry; 3) for the rites of the mysteries or sacraments, president: Mar Kuriakose Kunnacherry, bishop of Kottayam; 4) for the liturgical calendar, president: Mar Sebastian Mankuzhikary, bishop of Aretusa and auxiliary at Ernakulam.

Nevertheless, there appeared a series of liturgical books 'pro manuscripto', especially from Ernakulam with the approval of the local hierarch, Cardinal Parecattil. Even quite a good number of so-called 'Indian anaphoras' from different sources, i.a. the Dharmaram College of the Carmelites of Mary Immaculate where a group ignorant of their own tradition is fostering such attempts, was used by certain individual priests with the permission of their ordinary, in spite of their hinduising tendencies. In the meantime, the Roman Curia has forbidden such experimentations for the Latins of India and indirectly for all. The chaos in matters of liturgy is due to the training of the clergy in Latin seminaries. Most of them including the bishops are ignorant of what is their patrimony[3]. Even during the last

* Recently, this exarchate also received the status of an eparchy.

[1] Author of the pamphlet "*The Apostolate of the C.M.I. Congregation among the Jacobites*" (St. Joseph's Press, Mannanam [1976], 28 pages).

[2] Cf. our article "The So-Called Liturgical Reform of the Syro-Malabar Church", in Diakonia 9 (New York, 1974), 138-156.

[3] Cf. Placid J. Podipara, *The Hierarchy of the Syro-Malabar Church*, Alleppey, Kerala, India 1976, especially pp. 199-208.

Seminar on Liturgy held at the National Catechetical, Biblical and Liturgical Centre of Bangalore whose director is Fr. Amalorpavadass, a brother of archbishop Lourdeswamy, secretary of the Congregation for the Evangelization, some of the Syro-Malabar delegates did not concelebrate with their own confrères but did so with the Latins. It was for the first time, that the Syro-Malabarians got an opportunity to have their own liturgy in this centre; it was celebrated by Mar Abraham Mattam[4], exarch of Satna and Fathers Chavely (Theological Faculty, Alwaye), Pathikulangara CMI (Dharmaram College), Vettickal (eparchy of Palai), Mathukathil (eparchy of Kottayam), and Vavanikunnel[5] (metropolitan eparchy of Changanacherry).

The Pastoral, Catechetical and Liturgical Centre "Sandesanilayam" at Changanacherry is the leading institution which promotes and fosters the rediscovery of the authenticity and individuality of the Syro-Malabar Church. A slow progress is to be observed in the mentality of the élite. Before the foundation of the above mentioned subcommissions for the renewal of the liturgy, a Seminar was held in the centre whose main theme was the Divine Liturgy. The papers during this seminar (August 6 to 8, 1974) were read by Mar Joseph Powathil, Mar Abraham D. Mattam, Professors E. R. Hambye SJ, J. Chavely, J. Madey, G. Vavanikunnel and M. Vellanickal[6]. The monthly "Kathiroli", edited by Sandesanilayam, finds its way to a large part of the clergy as well as into the study centres. A small press is attached to the centre editing books in the vernacular as well as in English.

In 1976, a meeting of the directors for Catechetics of the Syro-Malabar dioceses took place under the chairmanship of Mar Joseph Powathil, president of the commission for Christian education in Kerala. It was realized that the catechetical instruction is the least helpful in preserving

[4] After having published, for the exarchates, an English-Hindi "Missal" under the title "*Holy Qurbana According To The Syro-Malabar Rite*" (The Allahabad Block Works [Pri.] Ltd., Allahabad) in 1970 which contains the Ordo of the Qurbana and a selection of prayers proper for different periods and feasts, Mar Abraham Mattam published in 1976, together with Mar John Perumattam, exarch of Ujjain, two volumes of *Prayers Proper of the Holy Qurbana*. Vol. 1: For Sundays and Feasts — *Lent to Ascension*; vol. 2: For Sundays and Feasts — *Annunciation and Manifestation* (corresponding to the Latin periods of Advent and Epiphany).

[5] His doctoral thesis just appeared: *Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute* (= Das östliche Christentum. Abhandlungen im Auftrag des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner, Würzburg, Steinbachtal 2a, herausgegeben von Professor Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA, Würzburg, Neue Folge, Band 26), Würzburg ,1976.

[6] Cf. *Der christliche Osten* 29 (1974), 151-154; *Eastern Churches Review* 7 (1975), 90-91. G. Vavanikunnel (ed.), *A Study on the Syro-Malabar Qurbana*, Changanacherry, 1976, 162 pages.

the traditions of the St. Thomas Christians. The catechetical directors prepared a document stressing this point which is to be presented to the Syro-Malabar Bishops' Conference with a view to being sent to the Committee of the Synod of Bishops' in Rome.

On October 4, 1976, Fr. Basilius (Thomas Panat), the founder of the Little Flower Congregation (of St. Theresa of the Infant Jesus) passed away. He was born on February 15, 1891, and was ordained priest on December 26, 1918. A priest of the metropolitan eparchy of Ernakulam, he started to form a community in 1931 which was approved by the ordinary as a community of priests and lay brothers on October 8, 1947. Its aim is evangelization through social works, such as conducting boys' homes, educational institutions, vocational training centres, village uplift projects, missions. The Congregation has now 11 houses; there are 79 priests, 68 seminarians, 20 novices, 24 minor seminarians. CST-priests are working in 12 dioceses of India. Three mission regions are entrusted to the Congregation. It is conducting 3 homes for boys, 1 school, 1 printing press, 2 industrial training institutes, 1 public library and 2 parishes.

The Kerala bishops, Latins and Orientals, are said to have passed a resolution that a bishop should not put up a church within 2 furlongs (= 402,34 m) of another bishop's church. It is heard that Ernakulam (Syro-Malabar), without even informing the Latin bishop of Cochin, opened a church very close to a Latin church in Cochin. The Latin laymen complained to the government authorities that functions in the new church will cause break of peace and public order. Card. Parecattil is reported to have said that the pastoral need (salus animarum) requires it. The same hierarch, on the other hand, is not at all concerned about the Malabarians outside Kerala, neither in India nor in Europe or America, where thousands of faithful of the Syro-Malabar Church are living. Recently *two* priests were sent to Bombay to take care of about 30.000 Syro-Malabar Christians scattered three. The Jacobites (Orthodox Syrian Church of Malankara) have at least three parishes there since years!), though the number of their faithful is certainly less numerous.

The thousands of Syro-Malabar Catholics in the United States, especially in centres like New York and Chicago, are deprived of all pastoral care according to their individual Rite. The numerous Syro-Malabar priests living in the United States for studies and other reasons have no mandate from their own hierarchy and are serving in Latin parishes without taking care of their own fellow-Syro-Malabar Christians. In this regard the Jacobites and the Marthomites have a real advantage. In Germany, the only official priest is for all the Indians irrespective of their ecclesiastical affiliation, and he himself is certainly a partisan of the so-called 'Indian'

rite. He is living at Cologne. The consequence of this state of things is that many Syro-Malabar (and Syro-Malankara) Catholics have ceased to practice any religious services. One Syro-Malabarian bitterly wrote to me: In the case of the Church of Cochin, "he [Card. Parecattil] says 'salus animarum' requires this! Perhaps those Malabarians [i.e. outside Kerala and India] have no soul!"

2. *Chaldean Syrian Church*

This small "Nestorian" Church with its headquarters at Trichur welcomed on January 1, 1976 the returning bishop Paulos Mar Paulos. After having spent seven years in the United States for studies, he came back with the doctor's degree, his thesis being "A Bonhoefferian Corrective of Karl Marx's Critique of Religion". On February 2, 1976, he ordained four new priests among whom Fr. E. A. Paul is a monk, and three deacons. This was the first ordination since 1968, since Metropolitan George Mar Aprem[7], because of the court suits, was forbidden to exercise his episcopal powers. As already noted in the previous chronicle, there is another bishop at Trichur of the so-called "Mar Shimun's Party" (adherents of the late Nestorian Catholicos Patriarch Mar Eshai Shimun) who styles himself Mar Timotheos. He inaugurated a law suit against Mar Aprem and all his priests in 1974 which is still pending.

The Mar Thomas Ashram, founded in 1972 at Mulayam, about 9 km from Trichur, received as a candidate for religious life Mr. Chundal Devassy. In the meantime, this ashram houses boys from poor families who are receiving free food. The German organization "Kindernothilfe" is sponsoring this institution. The director of the boys' home is Deacon T. O. Ignatius.

On May 5, 1974, Dr. C. M. Jacob, Vice Chancellor of Kerala Agricultural university, inaugurated the Mar Timotheos Hospital. Two physicians and a few nurses are working here in the service of the 20 patients.

"Voice of the East", the small bulletin of this Church in English, published in August 1974 a document from a Syriac manuscript written eleven years before the famous (pseudo-) synod of Diamper (1599) which has escaped the barbarian burning of books.

Another jubilee to be mentioned in this context is the 50th anniversary of the Mar Narsai Press in Trichur, founded by Mar Abimalek Timotheos

[7] The Metropolitan has published two biographies of his predecessors, namely, *Mar Abimalek Timotheus. A Biography*, Trichur 1975, 382 pages. — *Mar Thoma Darmo. A Biography*, Trichur, 1974, 214 pages. — A third book came out in 1976: *The Nestorian Fathers.* All these books were published by Mar Narsai Press.

(†1945). A series of liturgical books in Syriac (Chaldean) and other books in Malayalam, English and modern Syriac were published here. The Syriac Calendar is sent to the Assyrian colonies throughout the world.

In April 1976, after the death of the patriarch Mar Eshai Shimun, "Voice of the East" lanced an appeal for the reconciliation of all the "Nestorian" groups living separated from one another. "Patriarchal" and "anti-patriarchal" parties ought to recognise mutually all the ordinations conferred by Mar Shimun and Mar Thoma Darmo. The civil suits should be withdrawn. The question of the calendar should be solved in an universal synod. Hereditary succession of patriarchs and bishops should no longer be in force. Nobody should have the right to interfere in matters pertaining to the Church of the East in India.

Mar Aprem is involved in many ecumenical activities. In 1974 he lectured at the Syro-Malabar St. Thomas the Apostle Seminary (attached to the Pontifical Oriental Institute in Rome) at Vadavathoor for the Catholic students of theology; he also participated in a seminar on St. Thomas Aquinas in Trichur, where he gave a conference on "Scripture and Tradition according to Thomas Aquinas". Recently he was elected president of the interconfessional Society of Indian Church History; one of the vice-presidents is the Belgian Prof. Dr. Edouard R. Hambye SJ, who is hailing from Mons and is working in India (Kurseong, Delhi, Poona, Vadavathoor-Kottayam) since 26 years.

3. *The Orthodox Syrian Church of Malankara*

In our last chronicle, we mentioned that this Church be in formal communion with the Syrian Orthodox Patriarchate of Antioch and all the East; at the same time we reported about the existing tensions. In January 1975, the Patriarch, Mar Ignatius Yacoub III, suspended the Catholicos from his functions until a formal submission was made. This appeal was refused, and on February 16, 1975 the hierarchy of the Catholicosate was augmented by five new hierarchs: Paulos Mar Gregorios (known before as Fr. Paul Verghese), Gheevarghese Mar Osthathios (known before as Fr. M. V. George), Thomas Mar Makarios, Joseph Mar Pachomios and Stephanos Mar Theodosios. The first two became Metropolitans of Delhi (new eparchy) and Niranam respectively. Both are known from their participation in the non-official ecumenical consultations between theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church organized by the foundation "Pro Oriente" of Vienna, Austria. An information received from Kerala, reads as follows: The consecration

"was done in a haste. On the 15th, they were ordained 'Rambans' (i.e. abbots), and the next day bishops. This is because of their quarrel. This ordination was questioned in the court by the Patriarch's party known as Jacobites. The judgment was in favour of the Catholicos party. Before another hindrance come across through the civil court, they chose Saturday and Sunday. These people are fighting and the faith of those who think is disturbed. May God give peace to this Church. It has become a scandal. This Saturday (February 22) Jacobites are going to have a show of might by convoking a big meeting and processions to celebrate Patriarch's Day. Orthodox (Catholicos party) also are arranging a Catholicos's Day. Big processions will be taken through streets shouting slogans at each other". Such demonstrations took place at Ernakulam, Tiruvalla and elsewhere.

The Metropolitans of Kandanad and of the Knanayas, Paulos Mar Philexinos and Abraham Mar Clemis, who stood with the patriarch were excommunicated by the Synod of the Catholicos on May 22. On June 9, 1975 Metropolitan Paulos Mar Gregorios declared in a press interview that the Syrian patriarch has no jurisdiction whatsoever in India, this being alone in the competence of the Catholicos and of the Holy Synod of the Malankara Orthodox Syrian Church.

Now the Syrian Patriarch convoked a synod of the Universal Syrian Orthodox Church at Damascus (June 16 to 19). The participants came from the countries of the Near East, America and India. Two more priests from India received episcopal consecration there. The Synod once more solemnly proclaimed the suspension of the 92 years old Catholicos Mar Baselios Augen I empowering the patriarch to excommunicate him if this proves necessary.

As there was no positive reaction, the patriarch excommunicated the catholicos because of disobedience towards the patriarch and because of his declarations the Malankara Church be an independant, autocephalous Church. In his place, Mar Ignatius Yacoub III ordained Catholicos of the East the above mentioned Paulos Mar Philexinos, Metropolitan of Kandanad, who took the name of Mar Baselios Paulos II.

To improve the situation, Mar Baselios Augen I resigned from his high office, and the Metropolitan of the Diocese Outside Ketala, Mathews Mar Athanasios, who was already Catholicos-elect since some years, was enthroned on October 27, 1975; since then he styles himself Baselios Mar Thomas Mathews I, Catholicos of the East. On his letter paper, he is styling himself as "Catholicos of the Apostolic Throne of St. Thomas"[8] what his predecessor did only during his last years of life.

[8] *Voice of the East*, vol. 22 (1976), no. 2, reproduces a letter of the Catholicos to Mar Aprem of the Chaldean Syrian Church where this letter head is to be found.

Thus we have now two Churches separated from one another, which share in the same beliefs but have no mutual communion. Two separate hierarchies are leading those Christians who are now forming the *Orthodox Syrian Church* under Catholicos Baselios Mar Thomas Mathews I, and those who stay with the Patriarch and Catholicos Mar Baselios Paulos II and are known under the name of *Jacobite Syrian Church*. The schism is perfected[9], and those who know the situation are convinced that it will not find a remedy within the next fifty years. As the judgments of the civil courts mostly were in favour of the so-called Catholicos-party, the adherents of the Patriarch have to build new churches of their own in many places.

Recently the government has appointed a special judge to hear all the cases connected with this quarrel. This is in a way good. There will be an end to the litigations' suits now pending in different courts. All these will be transferred to this special court. The observer writes: "Law will favour the Orthodox. I don't know what the Jacobites will do when they fail in court". It seems to be special to India, especially to Kerala and this Church, that Hindu judges have to explain authentically the Canon Law of the Syrian Orthodox Church.

Also in 1976, Catholicos's and Patriarch's days were celebrated grandly. On February 15, about 500,000 people celebrated Catholicos Baselios Mar Thomas Mathews at Cochin, in the presence of a delegation coming from the Armenian Apostolic Catholicosate of Etchmiadzin and the Romanian Orthodox Patriarchate[10]. Representatives of the Roman Catholic Church, the Anglican Church, the Chaldean Syrian Church and of the Muslim community were also present.

Two weeks later, Patriarch's Day was celebrated in the same surrounding. According to our information, there were 250,000 people present to celebrate the anniversary of the inthronisation of Patriarch Mar Ignatius Yacoub III and of the foundation of the See of Antioch by St. Peter, prince of the Apostles. The Catholic Syro-Malankara protohierarch, Archbishop Benedict Mar Gregorios, Metropolitan of Trivandrum, who himself was a Jacobite in his youth, was invited to address the assembly[11]. Present was also the

---

[9] Mar Athanasius Y. Samuel, Archbishop of the Archdiocese of the Syrian Orthodox Church in the United States and Canada, in a letter to the author, writes that "there are a number of Syrian Orthodox priests currently in the United States. Unfortunately, they have brought the sad situation of schism to America" (January 18, 1977).

[10] See *Romanian Orthodox Church News* 6 (1976), no. 1, pp. 17-25: "A Delegation of the Romanian Orthodox Church visits the Orthodox Syrian Church of India" (with illustrations).

[11] Together with Fr. Stanislaus Erackel OIC, we published a German version of his speech

former Apostolic Delegate of the Patriarch, Archbishop Mar Timotheos Ephrem Aboody who also visited many towns and convents, before he returned to Damascus on March 17, 1976.

In order to foster the relations of the Catholicosate with those Churches which were helpful to the autonomistic trends, Catholicos Baselios Mar Thomas Mathews I visited the Patriarchate of Moscow, the Catholicosate of the Armenian Apostolic Church in Etchmiadzin, the Churches of Romania and of Bulgaria. This is why the Metropolitan of Delhi, Paulos Mar Gregorios, who had prepared this tour, did not appear at the Symposium Syriacum of Chantilly. He and Mar Osthatios took part in the third non-official consultation of "Pro Oriente" in Vienna. Both hierarchs celebrated the Divine Liturgy without any participation of the Syrian Orthodox representatives present there (Mar Severios Zakka Ivas, Archbishop of Baghdad and Basra, and Mar Gregorios Saliba, Archbishop of Mosul). Metropolitan Paulos Mar Gregorios also gave the homily during the pontifical Mass celebrated by the archbishop of Vienna, Franciscus Cardinal König, at St. Steven's Cathedral of Vienna (Stephansdom).

4. *Syro-Malankara Church*

The protohierarch, Archbishop Benedict Mar Gregorios, Metropolitan of Trivandrum, celebrated his 60th anniversary. Born on February 1, 1916 at Kaluppara, he became a Catholic as a disciple of his predecessor Mar Ivanios, and joined the Order of the Imitation of Christ. He was ordained priest in 1944, bishop in 1952 (coadjutor to Mar Ivanios); he became eparch of Trivandrum in 1955. Because of his social and scientific activities, he is often consulted by the central Government of India as well as by the Kerala State government. So this anniversary was celebrated on a large scale, almost like that of a leading statesman.

The two eparchies of the Syro-Malankara Church covering the whole of Kerala, large parts of Tamilnadu (formerly Madras State) and parts of Kanara (formerly Mysore State) being too large, efforts are being made, to form more eparchies. As many faithful have left their traditional homestead to settle down in little developped North Malabar and South Kanara, due to the far distance the clergy finds it difficult to stay in

"Einheit und Vielfalt — Erganzung, kein Widerspruch" in *Der christliche Osten* 31 (1976), 155-161.

N.B. With regard to the whole question of the schism in the Orthodox Syrian Church of Malankara, we published a study "Background and history of the present schism in the Malankara Church" in *Oriens Christianus* 60 (1976), 95-112. Cf. also C. Malancharuvil, *The Syro-Malankara Church* (= *The Syrian Churches Series*, 7), Ernakulam, 1974, 58-95.

contact with the centre of the eparchy at Tiruvalla in central Kerala. The necessity of a bifurcation is manifest.

In 1976, Archbishop Mar Gregorios consecrated the Holy Mooron (i.e. myron or holy chrism) at St. John's Cathedral of Tiruvalla, assisted by Mar Athanasios, bishop of Tiruvalla, and Fr. Jacob OIC, former Superior General of the Order of the Imitation of Christ. The Tiruvalla Cathedral was presented with two icons (Syro-Indian style) of the Apostles St. Thomas and St. John the Theologian, by German friends of Schifferstadt.

At Tiruvalla, the new Pastoral and Catechetical Centre was inaugurated on October 6, 1975 by the president of the Kerala Episcopal Commission for Education, Mar Joseph Powathil, Syro-Malabar auxiliary bishop at Changanacherry, on the invitation of the local eparch Mar Athanasios. Mar Athanasios is wishing to give his clergy a stronger re-orientation which is lacking because of the priests' training in Latin seminaries. The lack of a Syro-Malankara major Seminary is bitterly felt and realized. Young priests with a thorough training in Syriac theology, patrology, spirituality and liturgy are supposed to give courses for their confrères. The centre is giving also courses for catechists of the Sunday Schools and other active groups of the Church.

The social programmes of the two eparchies are continued (housing programme; uplift of the fishermen; social aid for students, young couples etc.; old people asylum...). Due to the inflation, nowadays a sum of about 2000 DM or SFr. is needed to build a modest house for a family. The eparchies give about 100 houses to poor people every year. The annual review "Reunion Record" published by the eparchy of Tiruvalla in German, is regularly reporting about what has been achieved.

For abandoned sickly old people, the bishop of Tiruvalla is constructing a home consisting of about 12 houses (each house is for 10-12 persons), a house for the sisters and a chapel. Five houses are ready. Further means are urgently needed. Syro-Malankara members of the Holy Spirit Society of Mammolshain (Taunus) will be conducting this home.

Due to the schism in the Orthodox Syrian Church which was described above, many faithful being sick of these quarrels join other Christian bodies, especially the Mar Thoma Church which seceded in the late 19th century from it when parts took over some principals of Anglican Low Church theology, and the pentecostal sects. Some ask for admission to the Syro-Malankara Church where their genuine traditions are kept alive. This situation forces the hierarchy to create new parishes and mission stations, as at Ezhakaranad, Neerammol, Myladumpothy, Uppati and elsewhere.[12]

[12] Cf. Einheitsbewegung in Kerala, in *Ut omnes unum* 40 (1977), 159f.

On October 31, 1976, Mrs. Saramma Cherian Polachirackal, mother of Mar Athanasios, bishop of Tiruvalla, died. The Polachirackal family followed Metropolitan Mar Ivanios and his suffragan bishop Mar Theophilos into the communion with the Church of Rome in the thirties. On the news of her death, Catholicos Baselios Mar Thomas Mathews I with one of his bishops as well as two Jacobite bishops of the patriarch's party came to Polachirackal house to express their condolences and to pray. A simple social gesture or a promising ecumenical sign ?

Latest news

On August 28, 1977, Mar Philexinos, Metropolitan of the Independent Syrian Church of Malabar residing at Thozhiur, was received into the Malankara Catholic Church together with his secretary, Fr. George Vadakkan. A few families followed the hierarch into the Catholic communion. Mar Philexinos is now titular Bishop of Chayal and Archiepiscopal Vicar of Trivandrum.

On September 28, 1977, Mar Athanasios, eparch of Tiruvalla, died from heart disease. This sudden death occurred one month after his stay in Europe. He had been for his ad limina visit at Rome and had taken part in the episcopal consecration of Cardinal Ratzinger in Munich and in the priestly ordinations at Paderborn. Born as an Orthodox on February 19, 1909, at Tiruvalla, he became a bank-clerk. After having joined the Catholic Church, he studied for priesthood at Kandy, Sri Lanka, and was ordained priest on August 24, 1946. On December 31, 1953 he was appointed and on April 22, 1954 ordained (tit.) Bishop of Sarepta and coadjutor of Tiruvalla. On January 27, 1955, he became eparch of this territorially largest eparchy of Kerala. Eternal Memory !

MITTEILUNGEN

DAS INTERNATIONALE KOLLOQUIUM ÜBER DIE ZUKUNFT DER KOPTISCHEN STUDIEN UND DIE GRÜNDUNG DER INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR COPTIC STUDIES, KAIRO, DEZEMBER 1976

Die am 17.12.1976 in Kairo gegründete International Association for Coptic Studies (I.A.C.S.) ist eng mit dem »International Committee for the Nag Hammadi Codices« verbunden. Die Mitglieder des in Zusammenarbeit mit der UNESCO vom ägyptischen Minister für Kultur 1970 gegründeten Komitees beschlossen auf ihrer 1. Sitzung (15.-18.12.1970) in Kairo u.a. auch die Gründung einer internationalen Koptologischen Gesellschaft. Dieser Plan wurde im Anschluß an die 2. Sitzung dieses Komitees (9.-10.12.1976) und eines internationalen Kolloquiums über die Zukunft der koptischen Studien (11.-17.12.1976) am 17.12.1976 in Kairo verwirklicht.

Das internationale Komitee tagte nach einer geschlossenen Sitzung am Vormittag des 9.12.76 im Koptischen Museum am Nachmittag des 9. und 10.12. öffentlich in dem Tagungsort des Kongresses, der Société de Géographie (Kairo, 109, Sharia Kasr el Ainy). An diesen Tagen standen Referate über die Nag-Hammadi-Texte auf dem Programm.

Die Eröffnung des Kongresses am Morgen des 11.12.76 erfolgte durch den ägyptischen Kultusminister. Nach der Ansprache des Präsidenten der ägyptischen Altertümerverwaltung, Vizeminister und Präsidenten des internationalen Komitees für die Nag Hammadi Codices, Prof. Dr. Gamal Mokhtar, der diesen Kongreß angeregt hatte, sprach der Patriarch der koptischen Kirche, Schenute III., über die Zukunft der koptischen Studien in der koptischen Kirche.

Der Kongreß tagte in einer Sektion, damit alle Teilnehmer die Möglichkeit hatten, alle Vorträge zu hören. Die Referate waren untergliedert in Hauptvorträge, Referate und Berichte über laufende Forschungsarbeiten. Die Redner der Hauptvorträge waren nominiert worden. Die über 80 Vorträge, Referate und Forschungsberichte galten folgenden Gebieten der Koptologie: Der Zukunft der Koptologie als Disziplin, der Linguistik und koptischen Sprache, der koptischen Lexikographie, der koptischen Literatur (Bibeltexte, kirchenhistorische Texte, liturgische Texte), der koptisch-arabischen Literatur, der Kodikologie, Papyrologie und Epigraphik (der vorgesehene Vortrag über das koptische Recht von A. A. Schiller mußte

leider entfallen), der Archäologie (Architektur, Skulptur, Kunst allgemein, Textilien) und der koptischen Musik.

Es ist beabsichtigt, alle Referate zu drucken. Die Verhandlungen über die Drucklegung sind noch nicht abgeschlossen, zumal der Umfang der Manuskripte bisher noch nicht ermittelt werden konnte. Wahrscheinlich dürfte ein Band, zu dem der Verlag E. J. Brill, Leiden, seine Zusage erteilt hat, nicht ausreichen.

An dem Kongreß nahmen etwa 150 Koptologen, Vertreter des Christlichen Orients, Ägyptologen, Theologen (Alt- und Neutestamentler, Kirchenhistoriker), Religionshistoriker, Papyrologen, Musikwissenschaftler, Archäologen und Kunsthistoriker teil. Die koptische Kirche war offiziell durch Bischof Gregorius vertreten, die Société d'Archéologie Copte durch ihren Präsidenten Mirrit Boutros Ghali. Eine größere Anzahl angemeldeter Teilnehmer (rund 40) mußte, vor allem wegen fehlender Reisegelder, ihre Anmeldung zurückziehen.

Am Nachmittag des 11.12. führte der Generaldirektor des Koptischen Museums, Viktor Girgis, die Kongreßteilnehmer durch das Koptische Museum und Kirchen von Alt-Kairo, am 14.12. fand eine ganztägige Fahrt zu den koptischen Klöstern im Wadi Natrun statt, am 16.12. bestand in der Mittagspause die Möglichkeit zum Besuch der Sonnenboote an der Cheopspyramide in Gize.

Das Institut d'Égypte hatte am Abend des 13.12. die Kongreßteilnehmer zu einem Vortrag von M. Krause über The Relation between Egypt and Nubia during the Christian Period eingeladen, anschließend gab der Patriarch der Koptischen Kirche, Schenute III., einen Empfang im koptisch-orthodoxen Patriarchat. Zwei Mitglieder der Theologischen Fakultät hielten ihre Begrüßungsansprachen in Bohairisch, der Patriarch in Englisch. Als Beweis für die Wiederbelebung des Bohairischen als Umgangssprache in koptischen Familien führten zwei Mütter mit ihren Kindern eine längere Konversation auf Bohairisch. Zu Empfängen luden auch der Präsident der Société d'Archéologie Copte am 15.12. und der Präsident der ägyptischen Altertümerverwaltung sowie eine Reihe von diplomatischen Vertretungen in Kairo ein, so daß die Kongreßteilnehmer ein sehr umfangreiches Programm (Beginn der Vorträge um 9,30, unterbrochen durch eine etwa zweistündige Mittagspause, Ende gegen 19 Uhr, danach Empfänge bis gegen Mitternacht) absolvierten.

Am Nachmittag des 15.12. fand in der Société d'Archéologie Copte eine Diskussion über die Statuten der geplanten International Association for Coptic Studies statt. Diese waren entstanden aus einem Entwurf, den Tito Orlandi (Rom) bereits im Juli 1976 an Wissenschaftler versandt hatte, die an der Bildung einer solchen Gesellschaft interessiert waren, und den

eingegangenen Ergänzungs- und Änderungsvorschlägen. Auf dieser Sitzung wurden weitere Änderungen vorgenommen. Es wurde auch ein Nominationskomitee für die Wahl des Vorstandes der Gesellschaft gebildet.

Die I.A.C.S. wurde am Nachmittag des 17.12. gebildet. Der Vorsitzende des Nominationskomitees, James M. Robinson, schlug folgende Vorstandsmitglieder vor, die von den Gründungsteilnehmern, durch Beifall gewählt wurden: Präsident: Martin Krause (Münster), Vizepräsident: Bentley Layton (New Haven), Herausgeber der Mitteilungen der Gesellschaft und Schatzmeister: Tito Orlandi (Rom), Kongreßsekretär: Frederik Wisse (Emmelord), Vorstandsmitglieder für 6 Jahre: Rodolphe Kasser (Genf) und Peter Nagel (Halle), für 3 Jahre: Barbara Aland (Münster) und Jacques-E. Ménard (Straßburg). Als Ehrenpräsidenten wurden gewählt: Pierre du Bourguet (Paris), Mirrit Boutros Ghali (Kairo), Gamal Mokhtar (Kairo), Pahor Labib (Kairo), Torgny Säve-Söderbergh (Uppsala) und Labib Habachi (Kairo), als Direktor des Kairo Center: O. H. E. KHS-Burmester.

Die Statuten und eine Reihe von Empfehlungen und Beschlüssen wurden gebilligt, sie sollen in den Mitteilungen der Gesellschaft veröffentlicht werden. Mitglieder können alle an koptologischen Studien Interessierte werden. Der jährliche Beitrag beträgt für Personen und Institutionen (z.B. Universitätsseminare) 15 $, für Studenten 10 $. Dafür erhält jedes Mitglied kostenlos die vierteljährlich erscheinenden Mitteilungen der Gesellschaft und das Bulletin de la Société d'Archéologie Copte. Wer bereits Mitglied der Société d'Archéologie Copte (S.A.C.) ist, soll ihr mitteilen, daß er nunmehr auch Mitglied der I.A.C.S. ist. Dann ruht seine Mitgliedschaft in der S.A.C. Zwischen der I.A.C.S. und der S.A.C. wurde ein Vertrag abgeschlossen. Er sieht vor, daß die I.A.S.C. für jedes Mitglied 5 $ zahlt. Dafür steht der I.A.C.S. für ihre Mitglieder ein Raum in der S.A.C. zur Verfügung, ebenso ihre Bibliothek (auch außerhalb der normalen Öffnungszeiten), und jedes Mitglied erhält kostenlos ein Exemplar des B.S.A.C. Mitglieder der I.A.C.S. erhalten auch die Zeitschrift »Enchoria« mit einer Ermäßigung von etwa 25%, auf Wunsch kann auch die koptische Bibliographie in »Enchoria« separat bezogen werden.

Bis Ende 1977 kann die Mitgliedschaft in dieser Gesellschaft durch ein Schreiben an Prof. Tito Orlandi, Via F. Civinini 24, I - 00197 Rom, Italien erworben werden, ab 1978 werden Anträge auf Mitgliedschaft gesammelt und über sie wird neun Monate vor dem nächsten Kongreß durch Wahl des Vorstandes entschieden. Diese Entscheidung wird den Antragstellern mindestens sechs Monate vor dem nächsten Kongreß mitgeteilt. Kongresse sollen alle 3-4 Jahre abgehalten werden, der nächste in Europa.

Martin Krause

BERICHT ÜBER DAS II. SYMPOSIUM SYRIACUM VOM 13.-17. SEPTEMBER 1976 IN CHANTILLY BEI PARIS

Wie im Oktober 1972 in Rom beim I. internationalen Symposium Syriacum beschlossen, fand vom 13.-17. September 1976 in Chantilly b. Paris das II. Symposium Syriacum statt. Das internationale Fachgespräch setzte mit seinem überreichen Programm die verschiedenartigsten Akzente, zum Teil in sehr prononcierter Weise.

Nachdem A. Vööbus (Chicago-U.S.A.) die überwältigenden Ergebnisse seiner lebenslangen Handschriftenforschungen vorgestellt hatte, von denen eine Reihe von Titeln demnächst im Druck erscheinen werden[1], beeindruckten aus dem Gebiet der Exegese Einzelstudien verwickelter Textkritik und Hermeneutik. Ortiz de Urbina (Rom) machte auf zwei interessante Varianten im *Tatian* aufmerksam, die bisher vom »textus receptus« nicht berücksichtigt wurden. D. J. Lane (Toronto) und L. van Rompay (Löwen) demonstrierten an Hand komplizierter textkritischer Probleme die Bedeutung von Nachbardisziplinen, wie Untersuchungen der Lektionare und Beachtung der jeweiligen exegetischen Methode. Die Verschmelzung alter exegetischer Prinzipien und ihre Konsequenzen veranschaulichte J. G. J. Reinink (Groningen) in der Analyse der *Gannat Bussāmē* des Seharbokt (um 1200). — Aus der Dogmatik zeigte de Halleux (Löwen) an nur drei Begriffen, wie sich eine christologisch-dogmatische Terminologie entfaltet. Die Übersetzung der griechischen Wörter *ὁμοούσιον*, *σαρκωθέντα* und *ἐνανθρωπήσαντα* durch die alten syrischen Übersetzungen : *bar-kyānā*, *etgaššam* und *hwā barnāšā*, werden in der Revision des Symbolums durch Philoxenus nun genauer wiedergegeben mit : *bar-ītūtā*, *etbassar* und *etbarnaš*; *etgaššam* findet sich nach de Halleux weder bei Aphraat noch bei Ephräm, steht aber bereits im chaldäischen Symbol. Ephräm reflektiert vielmehr noch eine archaische Christologie; denn bei ihm steht für *σαρκωθέντα* : *lbīš pagrā — bekleidet mit Fleische.* — Die Kompliziertheit christologischer Kontroversen aus der Zeit der Patriarchen Petrus von Callinicum (581-591) beleuchtete A. van Roey (Löwen). — Liturgiewissenschaftliche Themen behandelten S. Brock (Oxford) und Gabriele Winkler. Unter je verschiedener Fragestellung wurde erhellt, welchen Beeinflussungen und Entfaltungen die syrische Taufliturgie ausgesetzt war.

Einen besonders breiten Raum nahmen die Themen aus dem Gebiet der Spiritualität ein. P. Bettiolo (Bologna) wies in seinem Referat »Die

---

[1] Vgl. M. Schmidt, *Die orientalische Kirche als Brücke zwischen den Kulturen von Ost und West*, Münch. Theol. Zs. (1977), wo über Vööbus und andere hier nur kurz erwähnte Referate ausführlicher berichtet ist.

syrische Version des Asketikon« des hl. Nilus auf den hiermit verbundenen ägyptisch-griechischen Kulturkreis hin. G. Troupeau (Paris) machte den Nestorianer Šubhalmaran als einen der ältesten Zeugen christlicher Spiritualität aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts, also noch vor Isaak von Ninive, bekannt. Der Einfluß des Isaak von Ninive auf die spätere Spiritualität wurde nach E. Khalifé (Kaslik/Libanon) von der Kirche oft mißtrauisch verfolgt. Dennoch hat er sich durchgesetzt. Noch Ebedjesu im 14. Jh. hat ihn gekannt. Die Forschung steht nach E. Khalifé vor der Frage, welche und wieviele Werke ihm tatsächlich zuzuschreiben sind. Hierfür sind die arabischen Versionen, die teils aus dem Syrischen, teils aus dem Griechischen stammen, hilfreich und müssen gesichtet werden. — Unkirchliche Lehren der Spiritualität besprach das Referat von A. Guillaumont (Paris): »Das Zeugnis des Babai über die Messallianer«. F. Graffin (Paris) bezeugte Jakob von Edessa in seiner Eigenschaft als Revisor der Homilien des Severus von Antiochien als syrischen Hieronymus. — Durch neue syrische Handschriften verwies M. Breydy (Köln) für das *Corpus Dionysiacum* die Provenienz und eventuelle Autorschaft mit noch größerer Wahrscheinlichkeit als bisher in den syrischen Sprach- und Kulturraum, womit die im abendländischen Mittelalter so nachhaltig wirkenden Schriften des Ps.-Dionysius für Theologie und Spiritualität zu einem weiteren Bindeglied zwischen syrischer Kirche und Abendland werden. — Die überragende Gestalt Ephräms wurde in drei eigenen Vorträgen gewürdigt. Mit besonderem Nachdruck hat Khalil Samir, S.J., Rom, die arabische Ephräm-Version mit über 3000 Textzeugen hervorgehoben. Da sie über ein Jahrtausend hin das arabisch christliche Glaubensleben mitgeformt hat und somit für die Geschichte der vorderorientalischen Kirche bedeutungsvoll ist, sieht Samir für die Aufarbeitung dieses Materials folgende Instrumente: Einrichtung eines Inventars arabischer Ephrämtexte, kritische Veröffentlichungen eines arabischen Ephrämcorpus; vergleichende Studien mit den anderen Ephräm-Versionen (griechisch-lateinisch). Zur Stimulierung dieser Vorhaben soll ein »Bulletin d'Arabe Chrétien« herausgegeben werden, dessen erste Hefte bereits erschienen sind; wünschenswert sei ferner eine »Bibliographie d'Arabe Chrétien« unter Koordination von Kh. Samir. Die älteste Epoche vom 8.-16. Jh. soll das gesamte von Christen geschaffene arabische Schrifttum, einschließlich der Medizin, Philosophie etc. umfassen, die moderne Zeit vom 16.-20. Jh. nur das christlich-religiöse Schrifttum in arabischer Sprache. Im Anschluß an das III. Symposium Syriacum 1980 in Göttingen sollen zusätzlich 1-2 Tage ausschließlich der Information und Aussprache über die christlich-arabische Literatur gewidmet werden. —

Unter den Referaten über die Erforschung der Apokryphen, wie P. H. Poirier (Paris) über die *Thomasakten*, L. Leloir (Löwen) über die

apokryphen *Apostelakten* und B. McNeil (Cambridge) mit einer christologischen Studie über die *Oden Salomons* trug H. J. W. Drijvers (Groningen) eine überzeugende Präzisierung zu offenen Forschungsfragen der Oden vor. Er ging davon aus, daß die Debatte über die Originalsprache der Oden, ob griechisch oder syrisch, noch nicht entschieden sei. Damit verbindet sich die Frage der Herkunft, ob sie aus Antiochien oder Edessa stammen. Kontrovers sei ferner die Datierung und damit die Charakterisierung: ob sie mehr judenchristlichen Charakter oder gnostische Ausrichtung haben. Drijvers sieht in den Oden den hymnischen Ausdruck theologischer Reflexion, die zwischen Theophilus von Antiochien und dem Verfasser der pseudoklementinischen Grundschrift einerseits und den Antiochenern und Ephräm andererseits anzusiedeln sei. Zur Begründung seiner These geht er einen eigenen methodischen Weg. Entsprechend dem apologetischen Charakter frühchristlichen Schrifttums spürt er die Gedankengänge auf, gegen welche die Oden Front machen. Dabei stellt er rein terminologisch Indizien einer antimarkionitischen Tendenz fest. So ist z.B. die formelhafte Wendung *dlā ḥsāmā = ohne Mißgunst* in Verbindung mit Gott eine Umschreibung einer göttlichen Qualität: Der Gott, der keine Mißgunst kennt. Die gleiche Aussage wird für Christus, den Erlöser, gemacht, die hier in Parallele zur Liebe steht. Die feste Formel: *māryā dlā ḥsāmā* und ihre Derivate müssen nach Drijvers übersetzt werden als: »Der Herr, der keine Mißgunst kennt«, »der Herr, der ohne Mißgunst ist«. Aus dem Sein ohne Mißgunst und einem Schenken von Leben und Kenntnis ergibt sich der religiöse Gedanke über die Rückkehr ins Paradies. Da im frühen Christentum nur Markion wiederholt betont, daß der Schöpfer den Menschen im Paradies Leben und Erkenntnis aus Mißgunst vorenthalten habe, sieht Drijvers in dieser sprachlichen Ausformung eine deutliche antimarkionitische Tendenz. Diese wird durch weitere sprachliche Indizien erhärtet. Denn die Oden polemisieren gegen den Trug des Schöpfergottes, Gott ist ohne Trug. Sie bestreiten auch die Reue des Schöpfers im Gegensatz zur Reue des markionitischen Schöpfergottes. Auf Grund dieser klaren antimarkionitischen Tendenz müßten die Oden später datiert werden, als gewöhnlich angenommen wird, etwa frühestens um 200 n. Chr. Sie wurden nicht auf Grund ihres gnostischen oder judenchristlichen Gedankengutes überliefert, sondern wegen ihrer »rechtgläubigen« antimarkionitischen Vorstellungen. Sie sind so ein mittelbarer Beweis für den starken Einfluß der Markioniten in der Gegend um Edessa. Damit stehen die Oden für Drijvers nicht am Anfang einer theologischen Entwicklung, sondern sie sind der Ausdruck einer fortgeschritteneren theologischen Diskussion; dies zeigt u.a. die Reflexion über die Inkarnation Christi, deren sprachliche Wendungen theologische Ausdrücke der antiochenischen Theologie seien und eine Vorstufe der christo-

logischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts kennzeichnen, die bei Ephräm wieder auftauchen. Daher überliefern die Oden nach Drijvers authentisches Gedankengut der syrischen Theologie am Anfang des 3. Jhs., die in der Gedankenwelt der Antiochener und bei Ephräm wieder zur Sprache kommen, und seien infolgedessen sprachlich wie theologisch zwischen Antiochien und Edessa beheimatet.

Als Historiker betonte J. M. Fiey, O.P. (Beyrouth) die Bedeutung arabischer Quellen für die Syrologie. In diesem Zusammenhang wies er auf das Fehlen einiger Teile im melkitischen Kalender von al-Bīrūnī (ed. R. Griveau in PO) hin. Einer dieser fehlenden Abschnitte enthält nach Fiey die Benennung der kirchlichen Grade der Melkiten nach einer syrisch-orientalischen Nomenklatur, womit sich die Frage der Sprache der Melkiten stellt, die stark vom Syrischen gefärbt ist. Im melkitischen Kalender erscheinen die syrischen Väter recht zahlreich, selbst griechische Namen werden syrisch umgesetzt. Diese Tatsache bestätigte der moslemische Historiker al-Bīrūnī, nämlich, daß es um ca. 1000 n. Chr. in diesem Gebiet melkitische Katholiken gab mit einem Metropoliten in Hurasān, d.h. in Merv. Damit stellt sich für Fiey die Frage, wie die Existenz der Melkiten in Bagdad begründet sei. Ganz allgemein erhebt er die Forderung, daß nicht nur die christlichen, sondern auch die moslemisch-arabischen Quellen für die Syrologie aufschlußreich und gewinnbringend sein können bis hin zu den modernen arabischen Studien.

M. Ishow (Iraq) vertrat die These über die falsche historische Verwendung des Begriffes syrisch. Nach ihm ist *suryāyā* das aramäische Wort für die Christen im Orient und ist so zunächst keine reine Sprachbezeichnung. Die wörtliche Übersetzung: *Syrer* habe stets die Bedeutung »Christen« und habe von Anfang an einen religiösen Sinn gehabt, nämlich die Anhänger einer neuen, der christlichen Religion. Historisch betrachtet spricht das AT häufig von Aramäern, kennt aber nicht den Begriff »*Syrer*«. Das NT erwähnt Assyrien als Großsyrien und spricht von Chaldäern. Ab 6. Jahrhundert v. Chr. breitete sich das Aramäische stark aus; unter Alexander dem Großen war es eine weit verbreitete Sprache. Mit Beginn des Christentums dient der Begriff *suryāyā* in diesem Gebiet der religiösen Unterscheidung. Deshalb bezeichne Bedjan in seiner Ausgabe Bardaisan als Aramäer. Vor diesem Hintergrund stellte der Referent die Frage: Sollte man nicht den Begriff syrisch durch das Wort aramäisch ersetzen?

Dank der syrischen Übersetzung besitzen wir nach Nicole Zeegers-Vander Vorst (Löwen) eine Sammlung moralischer Sentenzen,die im Griechischen verloren sind, deren Zahl und Varianten aber unsere Kenntnis der griechischen Sentenzen und pseudepigraphischen Literatur bereichern. Die älteste syr. Hs. stammt aus dem 8. Jh. Diese Gnomologien zeigen nach

Frau Zeegers-Vander Vorst untereinander beachtliche Divergenzen, so daß man weder eine direkte Abhängigkeit der Sammlungen untereinander annehmen noch auf Grund der zu vielen Ähnlichkeiten einen gemeinsamen Ursprung abstreiten könne. Diese 60 Sentenzen sind alle inauthentisch. Verschiedene Argumente legen die Vermutung nahe, daß die wahrscheinlich christliche Fälschung nicht der syrischen, sondern der griechischen Sprache entstammt und daß diese »dubia et falsa« etwa im 5. Jh. n. Chr. verfaßt worden seien. Die Referentin wird bald eine kritische Bearbeitung des syrischen Dossiers dieser Gnomologie vorlegen.

Aus dem Bereich der syrischen Medizin referierte Rainer Degen (Marburg) über »The Oldest Known Syriac Manuscript of Ḥunayn b. Isḥāq«. Degen weist nach, daß die Hs. *Vat. syr.* 193 (so, nicht 192!) die älteste syr. (und arab.) Fassung des *Buches der medizinischen Fragen für Anfänger* — besser bekannt in der lateinischen, aus dem Arabischen geflossenen Übersetzung als Isagoge Johannicii — von Ḥunayn b. Isḥāq enthält. Dieses Manuskript ist im Katalog von Assemani falsch beschrieben, Titel und Autor sind nicht identifiziert. Weiterhin weist der Referent nach, daß die anonyme Hs. *Mingana Syr.* 661 die älteste syr. Hs. von Ḥunayn b. Isḥāqs *Buch der Nahrungsmittel* enthält, das außerdem in der gleichfalls anonymen jungen Hs. *Mingana Syr.* 594 überliefert ist. Beide Werke werden vom Referenten innerhalb des *Corpus Medicorum Syriacorum* ediert und übersetzt. Alle Vorträge des Symposiums erscheinen demnächst in den Orientalia Christiana Analecta, Rom.

Margot Schmidt

PERSONALIA

Professor Akaki Schanidze, Altmeister der georgischen Sprachwissenschaft, Mitbegründer der Universität Tbilisi, feierte am 26.2.1977 in voller Frische und Schaffenskraft seinen 90. Geburtstag. Die Universität Tbilisi ehrte ihr hervorragendes Mitglied am 23. und 24. Mai 1977 durch einen Festakt.

Frau Professor Sirarpie Der Nersessian, bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen über armenische und byzantinische Kunstgeschichte, vollendete am 5.9.1976 ihr 80. Lebensjahr. Sie wirkte lange Jahre in Amerika und lebt nun in Paris. (Vergl. Patma-banasirakan handes 4 (75), Erevan, 1976, 237-240).

Professor Lic. theol. Dr. phil. Werner Strothmann, bis 1975 Professor für syrische Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen, maßgeblich beteiligt an der Errichtung und Arbeit des Sonderforschungsbereiches 13 »Orientalistik« in Göttingen, beging am 23.2.1977 seinen 70. Geburtstag.

Professor Lic. theol. Dr. phil. Klaus Wessel, Abteilungsvorsteher für frühchristliche und byzantinische Kunstgeschichte an der Universität München und langjähriger Mitarbeiter an unserer Zeitschrift, wurde am 16.4.1976 sechzig Jahre alt.

Dr. T. Jansma, Ordinarius für Hebräisch und Aramäisch an der Universität Leiden, Holland, wurde mit Wirkung vom 1.9.1975 emeritiert.

Prof. Dr. theol. P. Hermenegild Maria Biedermann OSA, Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des Christlichen Orients an der Universität Würzburg, Begründer und Herausgeber der Zeitschrift »Ostkirchliche Studien« (Würzburg, 1952ff.), ließ sich Ende des Wintersemesters 1976/77 aus Gesundheitsgründen vorzeitig emeritieren.

Professor Charles Mercier, der lange Jahre am Institut Catholique, Paris, Armenisch und Georgisch lehrte, trat 1977 im Alter von 74 Jahren in den Ruhestand.

Professor J.-P. Mahé, Strassburg, tritt nach zweijährigem Aufenthalt in Armenien im Herbst 1977 die Nachfolge von Prof. Ch. Mercier am Institut Catholique, Paris, an.

Dr. H. J. W. Drijvers wurde am 1.4.1976 zum Ordinarius für Semitistik an der Universität Groningen, Holland, ernannt.

Dr. theol. Dr. phil. Bernd Manuel Weischer habilitierte sich am 14.2.1977 im Fachbereich Orientalistik der Universität Hamburg für die Fächer »Semitistik und Kunde des Christlichen Orients«. Am 16.2.1977

wurde er zum Privatdozenten ernannt. Der Titel seiner Habilitationsschrift lautet: »Eine äthiopische Sammlung von Homilien und Briefen zum Konzil von Ephesos«. Sie wird voraussichtlich in Kürze in der von Prof. E. Hammerschmidt herausgegebenen Reihe: »Äthiopistische Forschungen« erscheinen.

Frau Gabriele Winkler, Mag. in Scientiis Religiosis und Lic. in Scientiis Ecclesiasticis Orientalibus, promovierte im Juni 1977 an der Universität München zum Dr. phil. mit der Dissertation: »Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts«. Ab 1.9.1977 ist Frau Winkler als University Lecturer für Liturgiewissenschaft an der St. John's University (Theological Department), Collegeville/Minnesota/U.S.A., tätig.

Der indische Priester Jacob Thekeparampil promovierte am Institut Catholique am 29.1.1977 zum Docteur en science théologique de 3e cycle mit der Dissertation »Sedre and Rite of Incense in the West Syrian Liturgy«.

Julius Aßfalg

TOTENTAFEL

Professor Dr. phil. Dr. phil. h.c. Dr. iur. h.c. Franz Altheim, bis 1974 Professor für Alte Geschichte an der Freien Universität Berlin, verstarb am 17.10.1976 in Münster kurz nach Vollendung des 78. Lebensjahres. In seinem umfangreichen wissenschaftlichen Schaffen nahmen die Forschungen über den Christlichen Orient breiten Raum ein.

Professor Dr. phil. Georg Ostrogorsky, der bekannte Byzantinist, verstarb am 23.10.1976 in Belgrad. 1902 in St. Petersburg geboren, kam er 1918 über Finnland nach Deutschland, promovierte 1924 in Heidelberg, habilitierte sich 1928 in Breslau, ging 1933 nach Prag, dann nach Belgrad. Sein Hauptwerk »Geschichte des byzantinischen Staates« ist auch für die Geschichte des Christlichen Orients von großer Bedeutung.

Archimandrit P. Alfons Maria Mitnacht OSA, Nationalsekretär der Catholica Unio Deutschlands, starb am 2.12.1976 in Würzburg. Am 1.9.1894 in München geboren, wirkte er nach Studium und Priesterweihe (1921) in Würzburg, dann in Prag, wurde 1947 Nationalsekretär der Catholica Unio und 1964 infulierter Archimandrit der ukrainischen Kirche. Seit 1952 gab er die Zeitschrift »Der christliche Osten« (7 [Würzburg, 1952] ff.) heraus, welche die frühere Zeitschrift der Catholica Unio »Der christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart« (1 [München, 1936] — 6 [1941], Schriftleitung P.Dr. Chrysostomus Baur OSB) fortsetzt. (Vergl. »Der christliche Osten« 32 [1977] 4-10).

Professor Dr. A. J. Visser, seit 1966 Ordinarius für die Geschichte des frühen und orientalischen Christentums an der Universität Groningen, Holland, verstarb am 16.8.1976 im 59. Lebensjahr.

Professor Dr. Murad Kamil verstarb am 16.1.1975 in Kairo. 1907 in Kairo geboren, promovierte er 1935 in Tübingen bei Enno Littmann, anschließend Lehrtätigkeit in Kairo, 1943-1945 in Äthiopien, seit 1945 Inhaber des Lehrstuhls für arabische Literatur und semitische Philologie in Kairo. (Vergl. K. S. Solta in ZDMG 127 [1977], 6f.).

P. Jean-Michel Hanssens S.J., seit 1920 Professor für lateinische Liturgie an der Gregoriana, seit 1922 Professor für orientalische Liturgie am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, geb. am 7.7.1885 in Anvers/Belgien, verstarb am 4.1.1976 in Rom. Schwerpunkte seiner Forschungen waren die orientalischen Meßliturgien und die Liturgie des Hippolyt (vergl. A. Raes in OCP 42 [1976], 232f.; Bibliographie, ebenda, S. 234-240).

Professor Karo Ġafardaryan, Erevan, verstarb am 20.10.1976. Geboren

1907 in Achalziche, arbeitete er nach Studien an der historischen Fakultät zeitweilig im Matenadaran. Ab 1960 war er Leiter der Abteilung für alte und mittelalterliche Archäologie am Institut für Archäologie und Ethnographie in Erevan. Bekannt geworden ist er durch seine Bücher über die Klöster Hovhannavank' (1948), Sanahin (1957), Haġbat (1963) und über Erevan (1975), in denen er auch die Inschriften dieser Baudenkmäler mitteilte und auswertete. Ab 1946 war er auch Leiter der Ausgrabungen in der alten armenischen Hauptstadt Dvin (vergl. Patma-banasirakan handes 4 [75], [Erevan, 1976], 249f.).

Professor Ararat Sahaki Ġaribyan, Erevan, bekannter Sprachwissenschaftler, verstarb am 1.3.1977. Geboren am 27.1.1899 in Aygezard, studierte er bei Hr. Ačaṙyan und N. Ya. Marr. Von 1929-48 lehrte er an der Universität Erevan, ab 1934 bis zu seinem Tod am Pädagogischen Institut Erevan. Er hinterläßt zahlreiche Veröffentlichungen über die armenische Sprache (vergl. Patma-banasirakan handes 1 [76] [Erevan, 1977], 273f.).

Julius Aßfalg

BESPRECHUNGEN

Rudolf Macuch, Geschichte der spat- und neusyrischen Literatur, Berlin - New York, 1976. Walter de Gruyter. xxv + 511 S., DM 248.—

Die Geschichte der Literatur in altsyrischer Sprache ist durch mehrere Darstellungen, angefangen von Assemanis Bibliotheca Orientalis (Rom, 1719 28) uber Baumstark (Bonn, 1922) bis hin zu Ortiz de Urbina (Rom, ²1965) gut erschlossen Stiefmutterlich behandelt war bis jetzt die »spätsyrische« Literatur, die seit dem Niedergang im 14 Jh bis heute von gebildeten Syrern, meist Klerikern, in altsyrischer Sprache verfaßt worden ist. Vollig fehlte bis jetzt eine zusammenhängende Darstellung der neusyrischen Literatur, die in den modernen syrischen Dialekten — vornehmlich im Iran und Irak — im 19 Jh ihren Aufschwung nahm und in den letzten Jahren sich mit auswandernden Syrern auch nach Amerika und Australien verbreitet hat. Beide Literaturgattungen, die spät- und die neusyrische Literatur, stellt Macuch in seinem Buch erstmals zusammenhängend in einer europäischen Sprache dar.

Dabei mußten beträchtliche Schwierigkeiten uberwunden werden: nur verhältnismäßig wenige Handschriften und Drucke dieser Literatur sind nach dem Westen gelangt. So stutzt sich M — neben Handschriften, Buchern und Zeitschriften, soweit sie ihm zugänglich waren — notgedrungen vor allem auf die syrischen Literaturgeschichten von Aprem Barṣôm (1967), Albēr Abūnā (1970), A. Nouro (1967) und Pē'rā Sarmas (I 1963, II 1967, III 1970). In diesen an sich sehr dankenswerten Werken sind die bibliographischen Angaben oft unzureichend oder fehlen ganz Weitere Schwierigkeiten ergeben sich aus Problemen der Umschrift des Neusyrischen, Wechsel der Personennamen, — wenn ein Autor Mönch, Priester, Bischof oder Patriarch wird, wodurch die Feststellung der Identität sehr erschwert wird, — Wechsel von Ortsnamen und Fehlen von geeigneten Hilfsmitteln. Aus diesen Gegebenheiten hat M. das Bestmögliche gemacht und uns die erste zusammenhängende Darstellung dieser Literaturen in einer europäischen Sprache uberhaupt geschenkt.

Dankenswerterweise stellt M. den einzelnen Perioden jeweils eine Darstellung der geschichtlichen Ereignisse voran, und zwar aufgrund einheimischer syrischer Quellen, so daß diese Abschnitte eine erwunschte Ergänzung der westlichen Darstellungen vom syrischen Standpunkt aus bieten Nach einer solchen historischen Einleitung zur ältesten Periode (S. 1-10) beginnt M. mit der Literatur der nachmongolischen Zeit bis zum Ende des 18. Jhs in altsyrischer Sprache, aufgeteilt nach Konfession der Verfasser (S 10 65). Manche der hier aufgefuhrten Autoren waren bereits aus Baumstark GSL oder J M Fiey, Assyrie chrétienne (Beyrouth, 1965-68), bekannt Sehr viele finden sich bei Graf GCAL, da sie neben spätsyrischen auch arabische Werke verfaßten, und so auch der christlich arabischen Literatur angehören Doch kann M uber die genannten Werke hinaus unsere Kenntnis dieser Periode erheblich erweitern.

Hier wurde sich inhaltlich zwangslos der Abschnitt uber die Literatur der beiden letzten Jahrhunderte in altsyrischer Sprache anschließen (S. 398 484), wo M. an die 15 ostsyrische und uber 80 westsyrische Autoren auffuhren kann, von denen der letzte, A. Raes, allerdings kein Westsyrer, sondern ein Flame ist Hier finden sich viele Namen ebenfalls in der GCAL wieder Besonders interessant ist die Zusammenstellung von syrischer Literatur, die in Sud indien (Malabar) entstanden und bislang nur wenig bekannt ist (S 473 484) Insgesamt bringt M. uber die spätsyrische Literatur viel Neues mit bio und bibliographischen Angaben bis in die neueste Zeit herab, die man anderswo nur schwerlich finden wird.

Der neusyrischen Literatur ist der größere Teil des Buches (S. 66 397) gewidmet. Zunächst gibt M. einen Überblick uber die neusyrische Sprache, ihre Erforschung, ihre Dialekte und uber die innersyrische Diskussion uber die moderne Literatursprache anhand von syrischen Zeitschriftenartikeln (S 66 90). Von dieser zunächst uberwiegend anonymen Literatur kamen durch Sachaus Bemuhungen mehrere Texte nach Deutschland und wurden hier von M. Lidzbarski bearbeitet. Die geistliche Dichtung in der Volkssprache wird eröffnet vom Priester Isrā'el von Alqōš († nach 1610), der ebenso gut alt- wie neusyrisch dichtet (S. 90-111).

Ihren eigentlichen Aufschwung nahm die neusyrische Literatur aber erst im 19. Jh., zunächst unter dem maßgeblichen Einfluß westlicher Missionstätigkeit. Die Lage der Assyrer im 19. Jh. stellt M. in der Hauptsache nach dem syrischen Geschichtswerk des Mᵉnaššē Saḇrišō' Āmīrā (geb 1906) dar (S. 112 116) Im Folgenden werden ausfuhrlich geschildert das Wirken der amerikanischen Mission in Urmia und ihre Zeitschrift »Zahrīrē d-ba(h)ra«, deren Jahrgänge 48 (1897) - 69 (1918) ausfuhrlich analysiert werden (S. 116-189). Ähnlich werden auch die katholische Mission mit der Zeitschrift »Qālā da-Šrārā«, die englisch-episkopalische und die russisch orthodoxe Mission behandelt und auf die syrische Nationalbewegung mit ihrer Zeitschrift »Kōḵḇā« eingegangen (S. 189 211). Bis zum Ende des 1. Weltkrieges sind etwa 30 Autoren zu nennen, unter denen sich neben T'ōmā Ôdō († 1918) und Paul Bedjan († 1920) viele bisher uns unbekannte finden.

Das Schicksal der Assyrer in den beiden Weltkriegen und der Zeit dazwischen stellt M. (S. 230 277) auf grund des Tagebuches von Šlemōn d-Maleḵ Ismā'ēl von Ober-Tiāri dar, das 1964 von dessen Bruder Ya'qōḇ bar Māleḵ Ismā'ēl in Teheran veröffentlicht worden ist und eine wesentliche Bereicherung unserer bisherigen Kenntnisse bietet, indem es den Bericht eines Zeitgenossen und häufig auch Augenzeugen dieser traurigen Ereignisse bringt. Von den Schriftstellern des 20. Jh.s behandelt M. etwa 60 Autoren im Orient, einige in Amerika und schließlich an die 20 Syrer, die in fremden Sprachen schrieben (S. 278-342). Da viele Syrer in Zeitschriften publizieren, ist auch die Zusammenstellung von uber 40 Zeitschriften (S. 342-349) sehr erwunscht. Aus der z.Z. wohl bedeutendsten Zeitschrift, »Ātōr«, die in Teheran erscheint, wird eine ausfuhrliche Inhaltsangabe der Jahrgänge 1969-1973 gegeben, was zugleich ein guter Überblick uber die heute tätigen Schriftsteller und uber die Probleme, welche die Syrer bewegen, ist (S 349-397) Schade, daß Prof. Konstantine Tseretheli, Tbilisi, den in Aussicht gestellten Beitrag uber die neusyrische Literatur in der Sowjetunion nicht termingerecht zur Verfugung stellen konnte. So mußte dieses Gebiet von der Darstellung ausgeschlossen bleiben.

Zwei Register der Personennamen (S. 488-511) erschließen den reichen Inhalt des Buches.

Wie aus diesem Überblick hervorgeht, hat M. ein erstaunlich reichhaltiges, bis jetzt weitgehend unbekanntes Material aus allen ihm zugänglichen Veröffentlichungen zusammengestellt und — soweit er konnte — ergänzt und berichtigt und bequem zugänglich gemacht. Bei der Lage der Dinge kann ein solches Buch nicht vollständig sein und — soweit die angefuhrten Titel nicht selbst zugänglich waren — nicht korrekter als seine Unterlagen. Aber es kann kein Zweifel sein, daß M. uns die längst nötige Ergänzung zu Baumstarks GSL fur die spätsyrische Periode und die grundlegende Geschichte der neusyrischen Literatur geschenkt hat, auf der die kunftige Forschung aufbauen kann

Einige wenige Bemerkungen: S xvii, 2. Abschnitt, Zl. 7: tilge 'Amādiya! — S. 2, Anm. 5: Von Spuler, Gegenwartslage , ist inzwischen eine erweiterte 2. Auflage erschienen (Frankfurt/Main, 1968) — S. 22, Zl 1f · Statt Madid lies Midyad, und so öfters. — S. 47, 3. Abschnitt: Q. Yūsep Aḇrāhām d-Rāwandūz ist S. 398f. als Q Yūsip d-Rawandōz fast gleichlautend noch einmal behandelt — S 409, Anm. 24: zu A. Mingana vergl. auch J. M. Vosté in OCP 7 (1941), 517! — S. 441-445: Bei den Werken von Aṗrēm Barṣôm fuge hinzu: Maḵtᵉḇānūṯā d-'al aṯrā d-tūr 'aḇdīn, Ğūnīyeh, 1964 (vergl. S. 453).

Julius Aßfalg

Symposium Syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et communications (= Orientalia Christiana Analecta 197), Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1974, 564 S., ~~L. it. 14.000~~.

Auf Initiative des Päpstlichen Orientalischen Instituts zu Rom und besonders seines verdienten Syrologen P. Ignacio Ortiz de Urbina SJ fand im Oktober 1972 erstmals ein internationaler und interkonfessioneller Syrologenkongress statt. Wie die gesamte Arbeit des P.I.O., so basierte auch dieses von ihm getragene Symposium Syriacum auf der Überzeugung, »that all alike, both in the East and in the West, can find enrichment from a greater knowledge of the sacred sciences of the Oriental Churches« (S. 9). Der hier vorzustellende Kongressband, dessen Herausgabe ebenfalls I. Ortiz de Urbina zu verdanken ist, gibt einen Einblick in den Reichtum der angesprochenen Themen. Er enthält — abgesehen von J. P. van der Ploeg, *Manuscrits syriaques en Kerala (Inde)*, und J. Gribomont, *Les recensions du Symbole de Nicée-Constantinople dans les Églises syriaques* — sämtliche Vorträge, Kurzreferate und Diskussionsbeiträge. Diese Fülle erlaubt keine in Einzelheiten gehende Beurteilung, sondern fordert die Beschränkung auf einen informierenden Überblick. Die meisten Beiträge verdienen Beachtung. Da der Wert eines einzelnen Beitrags ja grundsätzlich nicht von seiner Länge abhängt, wird der aufmerksame Leser gerade auch in den Kurzreferaten eine Reihe neuer Forschungsergebnisse und Arbeitsanregungen finden.

Der Band wird eröffnet durch die Begrüßungsansprache des Rektors des gastgebenden Instituts I. Žužek (S. 9-12), durch die Rede Papst Paul VI. anläßlich der den Kongressteilnehmern gewährten Sonderaudienz (S. 13-14) und durch das Grußwort des Syrischen Patriarchen von Antiochien Ignace Antoine II Hayek (S. 15-18).

Es folgen die 12 Hauptvorträge: A. de Halleux, *La transmission des hymnes d'Éphrem d'après le ms. Sinaï syr. 10, f. 165v-178r* (S. 21-63), wertet in minuziöser Kleinarbeit die von ihm Muséon 65 (1972) 171-199 edierte Notiz eines anonymen Schreibers des 7. Jh. aus, die Informationen über frühe Sammlungen und die traditionellen Töne der madrāšē Ephräms enthält. — I. Ortiz de Urbina, *La Vergine Maria nella teologia di S. Efrem* (S. 65-104), faßt die mariologischen, eng mit der Christologie verknüpften Aussagen Ephräms in drei Themenkreisen zusammen: Madre del Signore, Vergine, Nuova Eva. Es scheint mir fraglich, ob die von Ephräm in bildhafter, dichterischer Sprache vorgetragenen Gedanken sich in die westliche Terminologie einer virginitas in conceptione, in partu und post partum zwängen lassen — L. Leloir, *La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius* (S. 105-134), versucht, Ephräm (4. Jh.) als Theoretiker des monastischen, vor allem anachoretischen, aber durchaus mit pastoralen und intellektuellen Aktivitäten gefüllten oder wenigstens füllbaren Lebens zu charakterisieren. Durch einen Vergleich mit Martyrius (7. Jh.) legt er dar, daß es in dem so vielschichtigen syrischen Mönchtum eine konstante, spirituell ausgerichtete und maßvolle Linie gibt. — J. Mateos, *Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche* (S. 135-161), untersucht Herkunft und Bedeutung der doppelten präbaptismalen Salbung bei Severus von Antiochien. — B. Gemayel, *Fraction, consignation, commixtion dans la liturgie syro-maronite* (S. 163-181), stellt die liturgiegeschichtliche Frage nach dem ursprünglichen Platz der genannten Riten, um dadurch zur sinnvollen Restauration der maronitischen Liturgie beizutragen. — S. Brock, *The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines* (S. 183-218), erforscht in Fortführung seiner Studien zu westsyrischen Taufordines Form und theologische Aussage der Epiklese zur Taufwasserweihe. — L. Abramowski, *Die Christologie Babais des Großen* (S. 219-245), stellt die Bedeutung des Nestorianers Babai heraus, der aus »nestorischer« Tradition die Formel: »Zwei Naturen — zwei Hypostasen — ein Prosopon«

entwickelt und der vielleicht »der Autor des Bekenntnisses der persischen Bischöfe vor dem Großkönig Kosrau vom Jahr 612 (ist), mit dem die Zwei-Hypostasen-Christologie zur offiziellen Lehre der persischen Kirche wurde«. — W. Strothmann, *Patriarch Johannes I.* (S. 247-265), berichtet nach z.T. unedierten Quellen uber den syrisch orthodoxen Patriarchen Johannes I (†648), der als erster Patriarch in die Auseinandersetzung mit dem Islam eintrat, innerkirchlich seine monophysitische Glaubensuberzeugung verteidigte und sehr zum Frömmigkeitsleben seiner Kirche beitrug. — F. Graffin, *Le florilege patristique de Philoxène de Mabboug* (S. 267-290): von den 226 Väterzitaten des Florilegiums stammen 104 von Ephräm; davon sind 27 Zitate noch nicht verifiziert — H. J. W. Drijvers, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten syrischen Christentum* (S. 291-310), betrachtet entsprechend dem Grundsatz, daß verschiedene Personen in unterschiedlichen Situationen ihre je eigene Interpretation von Jesus haben, das älteste syrische Christentum als die Gesamtheit aller Jesusinterpretationen im Syrien des 2./3. Jh. Danach ist Ephräms Theologie »das Ergebnis aller vorangehenden christlichen Traditionen in Edessa, die er zugleich zum großten Teil als häretisch betrachtet und bekampft« — A. Guillaumont, *Situation et signification du »Liber Graduum« dans la spiritualité syriaque* (S. 311-325), bezeichnet die Lehre des fur die Geschichte der christlich-orientalischen Spiritualität so wichtigen Liber Graduum als eine typisch syrische »mystique pneumatique«, wonach das Heil des Menschen an die Gegenwart des Hl. Geistes in ihm gebunden ist. Sie unterscheidet sich von jeder griechischen Mystik, welche die Angleichung an Gott durch Kontemplation und Verbindung mit dem Logos erstrebt. — J. M. Fiey, *Chrétiens syriaques entre Croisés et Mongols* (S. 327-341), informiert daruber, wie die Anlehnung der syrischen Christen im 12./13. Jh. zunächst an die Kreuzfahrer, dann an die Mongolen zum fast vollständigen Untergang des Christentums im islamischen Orient beitrug.

Ebenso reichhaltig sind Fragestellung und Ergebnisse der 13 Kurzreferate. J Martikainen, *Some Remarks about the Carmina Nisibena as a Literary and a Theological Source* (S. 345-352), betont die Einheit der 77 Carmina Nisibena, indem er CNis 35-77 als eine theologische Deutung der in CNis 1 34 berichteten historischen Ereignisse erklart — A C. Klugkist, *Pagane Brauche in den Homilien des Isaak von Antiocheia gegen die Wahrsager* (S. 353 369): Die Bemerkungen Isaaks uber das Fortleben heidnischer Bräuche sind von Bedeutung fur die Kenntnis vom ausgehenden Heidentum, fur die Geschichte des fruhen Christentums und fur das richtige Verständnis synkretistischer Prozesse — H. Husmann, *Eine Konkordanztabelle syrischer Kirchentone und arabischer Maqamen in einem syrischen Musiknotizbuch* (S. 371-385). Das syrische Kirchentonsystem hat in einigen Tonarten vorislamischen Charakter bewahrt. — G. J. Reinink, *Das Problem des Ursprungs des Testamentes Adams* (S. 387-399), erkennt das Test Adams als ursprunglich selbständige Schrift aus einem Zyklus adamo-sethianischer Literatur, die auf judische Tradition zuruckgeht. In der vorliegenden Form ist das Test. Adams eine christliche Schrift syrisch persischen Ursprungs. — E. R. Hambye, *The Symbol of the »Coming to the Harbour« in the Syriac Tradition* (S. 401-411): Die »Ankunft im Hafen« steht zunächst als Metapher, dann seit dem 9 Jh. nachweisbar als liturgischer Ritus in Beziehung zur Osterfeier und Taufliturgie. — T. Arayathinal, *Vicissitudes of the East Syrian Liturgy in Malabar, India* (S. 413 438), beklagt das gegenwärtige Chaos in der Reform der syro malabarischen Liturgie — J. M. Sauget, *Nouvelles homélies du Commentaire sur l'Évangile de S Luc de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque* (S. 439-456): 6 neue syrische Lukashomilien des Cyrill (nur 2 von ihnen sind auch griechisch bekannt) erweitern vor allem die Kenntnis seiner Christologie und ermöglichen eine Untersuchung der Übersetzungsmethoden der Syrer, besonders bzgl. der Wahl des theologischen Vokabulars. — J. Leroy, *Moïse de Nisibe* (S. 457-470), beschreibt den Abt des Syrerklosters im Wadi Natrun als klugen Diplomaten, großen Bucherfreund und tatkräftigen Ausgestalter seiner Klosterkirche. — A. van Roey, *La liberté du Christ dans*

la doctrine de Nonnus de Nisibe (S. 471-485), eruiert aus einem noch unedierten apologetischen Traktat des Nonnus von Nisibis (9 Jh.) einen kaum erforschten Aspekt jakobitischer Christologie. In Weiterentwicklung monophysitischer Lehre meint Nonnus, daß »la nature humaine telle qu'elle existait dans le Verbe n'était pas soumise aux lois normales. Si le Christ s'est conduit conformément à ces lois, c'est, comme il le dit explicitement, qu'il les connaissait et permettait qu'elles agissent«. — J. Nasrallah, *Syriens et Suriens* (S. 487-503), verfolgt den Gebrauch der Begriffe im Lauf der Geschichte. — J. T. Clemons, *Some Additional Information on Syriac Manuscripts in the United States* (S. 505-508), und R. Y. Ebied, *Some Syriac Manuscripts from the Collection of Sir E. A. Wallis Budge* (S 509-539), weisen hin auf 1 biblische und 3 liturgische Handschriften in den U.S.A., bzw. auf 9 Handschriften sehr unterschiedlichen Inhalts, die für Wallis Budge geschrieben wurden und sich heute in der University of Leeds befinden. — M. D Guinan, *Where are the Dead? Purgatory and Immediate Retribution in James of Sarug* (S. 541-550): Jakob von Sarug kennt eine doppelte Tradition über das Schicksal der Seele nach dem Tod: 1) Seelenschlaf bis zum Endgericht, 2) Reise über einen Feuersee mit der Gefahr, wegen der Sünden ins Feuer zu fallen. Er sucht diese Traditionen nicht zu verbinden Sein eschatologisches Interesse konzentriert sich auf das Endgericht.

Winfrid Cramer OSB

Klaus Deppe, Kohelet in der syrischen Dichtung. Drei Gedichte über das Kohelet-Buch von Afrēm, Jakob von Sarug und Johannes von Mossul herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wortverzeichnis versehen (= Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe: Syriaca, Bd. 6), Wiesbaden 1975. Otto Harrassowitz. 192 S., DM 28.-

Zuletzt hat W. Strothmann, Das Buch Kohelet und seine syrischen Ausleger, in: G. Wießner (Hg.), Erkenntnisse und Meinungen I (= Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe: Syriaca, Bd. 3), Wiesbaden 1973, 189-238, einen Überblick über die syrische Kohelet-Kommentierung gegeben. Er behandelte auch die Kohelet-Dichtung des Ps-Ephräm, Jakob von Sarug und Johannes von Mossul (a.a.O. 201-207). Deppe greift in seiner Einleitung die Angaben Strothmanns auf und modifiziert sie nicht immer zum besseren. Obwohl er doch eine Edition einleitet, verliert er kein Wort über die von ihm benutzte Handschrift zum Gedicht des Jakob von Sarug. Ob Strothmann an zu versteckter Stelle, nämlich S. 202 im Zusammenhang mit Ephräm, auf »Abschnitt 128 auf S. 312-315« des Cod Vat. Syr. 117 hingewiesen hat? — Deppe datiert — ohne Begründung — die Handschrift Brl. or. oct. 1132 in das Jahr 1225 (S. 14). G. Diettrich, auf den er sich stutzt (vgl. S. 14, Anm. 60), sagt jedoch: »Mag auch die Handschrift erst im 17. oder 18. Jahrh. geschrieben sein « (OC N.S. 1 [1911] 321). Daß es zum Gedicht des Johannes von Mossul noch anderes Handschriftenmaterial zu geben scheint (z.B. Cambridge Add. 2018, Nr. 46; vgl. A. Baumstark, Zu Jôhannân von Mossul etc., in: OC N.S. 2 [1912] 137f.), wird nicht erwähnt; die Nichtbenutzung wird nicht gerechtfertigt. — Der Text des Ps-Ephräm steht in Cod. Vat. Syr. 117, also nicht 177 (S. 7). S. 6, Anm. 24 wird zwar auf die Übersetzung von P. Zingerle hingewiesen, aber die neuere Übersetzung von S. Euringer in BKV², Bd. 37, S. 82-89, bleibt ungenannt. Zudem erfährt man nicht, ob Deppe sich für oder gegen eine Autorschaft Ephräms entscheidet.

Die eigentliche Bedeutung der Arbeit kommt der Edition und Übersetzung zu. Das Gedicht des Johannes von Mossul wird erstmals ediert; die Gedichte des Jakob von Sarug und des

Johannes werden erstmals ubersetzt. Eine Stichprobe zur Übersetzung: In II 53 56 erkennt Deppe nicht den Subjektwechsel am jeweiligen Zeilenende und fuhrt dann ein unverständliches Objekt ein. Ferner mißversteht er den absolut normalen Gebrauch der Präposition ܒ etwa in ܡܛ ܡܚܒ = »er tadelt ihn« Die Stelle mußte etwa lauten:

»Der Tod öffnet die Tur und tritt ein; *niemand hindert ihn*
Er raubt, ergreift und wirft in die Unterwelt, *niemand widersteht ihm*
Er verfolgt dich und vertreibt dich, *niemand spricht gegen ihn.*
Er verachtet, zerstört und vernichtet dich; *niemand tadelt ihn*«

In II 57 ubersetzt Deppe: Der Tod »hebt das betrugerische Urteil hoch, *treibt Ehebruch und entfernt sich*«. In II 190 gibt er die Wortgruppe ܢܦܩ ܐܝܟ ܕ sinnvoller wieder: »Und *als Fremden fuhrt er* dich allein *heraus* wie einen Gefangenen« In III 161-163, wo die Wurzel ܢܟܪ nochmals vorkommt, bringt Deppe die eigenartige Übersetzung: »Gut seien deine Gefuhle und besonders deine Augen, und *begehe* (*dann*) *Ehebruch* in deinen Worten in der Freude deiner Gedanken« Gerade das Gegenteil durfte gemeint sein, etwa: »bleibe ein Fremder« = »bleibe fur dich allein« = »halte dich zuruck« (vgl Payne Smith, Thesaurus Syriacus 688: ܢܟܪ 1) peregrinus fuit, 2) moechatus est Es wäre zu untersuchen, ob die erste Bedeutung nicht wenigstens fur den Sprachgebrauch des 13. Jh. einen größeren Raum in den Lexika einnehmen mußte)

Das Wortverzeichnis ist wertvoll, aber nicht vollständig; allerdings habe ich nur *ein* Stichwort kontrolliert Man kann geteilter Meinung sein, ob das doppelte ܐܡܫܝܚ in der von Deppe nicht gezählten Einleitung zum Gedicht des Johannes (S 122) in das Wortverzeichnis aufzunehmen ist In III 207 und 208 ist ܐܡܫܝܚ jedoch ubersehen worden.

Winfrid Cramer OSB

Hubert Kaufhold, Die Rechtssammlung des Gabriel von Baṣra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer, Münchener Universitatsschriften. Juristische Falkutät. Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung. Band 21. Berlin, 1976. J. Schweitzer Verlag. XIX, 340 S., kart. DM 88.—.

Unter den Verfassern syrischer Rechtsbucher, deren Edition noch aussteht, nannte W. Selb vor einigen Jahren an erster Stelle »Gabriel, Metropolit von Baṣra, 9 Jh, Verfasser eines Nomocanon, von dem es wahrscheinlich eine spätere Fortschreibung gibt« (Vgl. Selb, ʿAḇdišōʿ bar Bahrīz: Ordnung der Ehe und der Erbschaften, Wien, 1970, S. 13.) Dieser Nomocanon hat nun in H. Kaufholds vorliegendem Buch, das auf eine Munchener juristische Dissertation von 1972/73 zuruckgeht, die ihm gebuhrende Aufmerksamkeit gefunden.

Gabriels Werk teilt mit vielen anderen das Schicksal, daß es nur in Form von Zitaten in späteren Werken weiterlebt, das bedeutet, daß wir nicht einmal den syrischen Titel kennen und auch uber die Einleitung des Werkes und den Aufbau nur wenig wissen. Kaufholds Aufgabe bestand deshalb unter anderem darin, aus späteren syrischen und arabischen Rechtsquellen (wie dem »Recht der Christenheit« von Ibn at-Taiyib) die erhaltenen Bruchstucke aus Gabriels Werk aufspuren. Daß dabei naturlich auch immer der Zufall eine Rolle spielt, zeigt sich darin, daß ein Fragment von zwei Blättern in der Hartford Seminary Foundation, auf das Kaufhold durch einen Hinweis von W. Macomber aufmerksam gemacht wurde, von ihm als eine verkurzte Abschrift aus dem Nomocanon identifiziert werden konnte. (Das

Fragment ist nicht in James T. Clemons verdienstvoller — aber eben doch unvollständiger — »Checklist of Syriac Manuscripts in the United States and Canada« aufgefuhrt. Ohne Macombers Hinweis wäre es (weiterhin) unbekannt geblieben) Vielleicht hilft ein glucklicher Zufall nochmals zum Auffinden weiterer Fragmente dieses Werkes Weitere Teile des Nomocanon waren aus den Handschriften Borgiano Siriaco 78 — sie stimmt in dem Teil, der auch durch das Hartford Fragment uberliefert ist mit diesem uberein — und Vat Syr. 520 und schließlich aus dem Nomocanon des ʿAḇdišōʿ bar Brīkā zu gewinnen Außerhalb dieser nestorianischen Autoren hat Kaufhold noch Zitate im Nomocanon von Barhebräus aufgespurt, die dort als Kanones »der Perser« gelten (Vgl. die Übersichtstabelle, S. 53).

Einleitend unterrichtet der Verf sehr informativ uber die Rechtssammlungen der Syrer und ihre griechischen Parallelen und stellt so den Rahmen her, in dem der Nomocanon des Gabriel gesehen werden muß. Es folgen »Bemerkungen zu den einzelnen Rechtsgebieten in den Sammlungen«, die nicht nur den Nomocanon Gabriels analysieren, sondern auch die anderen nestorianischen Rechtssammlungen berucksichtigen und so zum Teil die Weiterentwicklung des Rechts vom 9. bis zum 14 Jh aufzeigen Auf diese Weise wird sich nach Kaufholds Meinung vielleicht einmal entscheiden lassen, »wieweit die nestorianische Rechtsliteratur praktischen Wert hatte« (S. 65). Aber ist nicht schon durch die Auswahl von Rechtsvorschriften aus fruheren Quellen, die Gabriel vorgenommen hat, gezeigt, daß es nicht nur um die Weitertradierung von älteren Quellen geht — dann hätte Gabriel auch ältere Sammlungen ganz in sein Werk ubernehmen können —, sondern um die Betonung ganz bestimmter Vorschriften ? Und welches könnte ein besserer Grund fur eine solche Auswahl sein als der, daß diese Vorschriften eben praktischen Wert hatten ?

Den Philologen interessieren naturlich die Grundlagen der Arbeit, »Text und Übersetzung der erhaltenen Teile der Sammlung Gabriels« (S. 131-317), besonders. Eine kritische Lekture dieses Teils hat ergeben, daß bei der Übersetzung auch Fehler unterlaufen sind. An anderen Stellen hätte vielleicht — vor allem im Hinblick auf den nicht syrologisch vorgebildeten juristischen Leserkreis — die deutsche Wortbedeutung verständlicher gewählt werden können. Hier einige Beispiele :

S. 150 : ܕܢܫܟܚܘܢ ܠܡܪܢ ܕܒܫܡܝܐ ܘܕܢܥܒܕ ܠܗ ܕܚܣܕ ܥܡ »damit (die Armen) ihrer vor Gott gedenken« ist zumindest sehr frei ubersetzt.

S. 158 : ܛܠܝܐ ܚܝܒܐ heißt nicht »kranke Kinder«, sondern »rebellische« oder »aufsässige« Kinder (wie es auf S. 160 richtig steht.).

S. 161 in der Antwort des Išōʿbōḵt : ܠܐ ܡܣܕܪܝܢ ܐܢܚܢ ܕܢܚܘܠܘ ܒܢܝ ܐܒܗܬܗܘܢ ܠܐ ܐܠܐ ܕܢܚܘܠܘ ܒܢܝ ܐܒܗܬܗܘܢ heißt nicht : »Wir ordnen nicht an, daß sie den Besitz ihrer Eltern erben«, sondern »Nicht — so ordnen wir an — sollen sie den Besitz ihrer Eltern erben«. (Vgl. Noldeke, Kurzgefaßte syr. Grammatik, § 380; richtig ubersetzt von Sachau S. 119.)

S 163 : ܠܐ ܐ ist nicht zu tilgen. Es handelt sich um eine Eigentumlichkeit des Stils dieses Übersetzers. (Daruber an anderer Stelle mehr.)

S. 167,-4 : Lege ܐܫܬܪܐ.

S. 171 : Ich glaube nicht, daß es sich um die Bezahlung »(fur den Unterricht ?)« handelt, die man dem *Sāfrā* nicht wieder wegnehmen darf. Richtiger ist m E. die armenische Fassung des Syrisch römischen Rechtsbuches an dieser Stelle, vgl. Ed. Bruns-Sachau, S. 148, § 139 : » Ebenso kann auch der, der dem *σχολαστικός* einen Lohn gegeben, nicht den Redner-Lohn reclamiren, ob nun seine Sache durchgeht oder nicht«. (S. auch den Kommentar, ebenda, S. 289f.). — Die in einigen Fassungen sonst nach dem »Schreiber« (Kaufholds »Gelehrter« ist wohl nicht ganz treffend) genannte »Hure« ist von Gabriel ausgelassen.

S 172, Frage 48 : ܗܠ ܡܢ ܕܐܢܫ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܒܬܟܣܐ ܕܐܢܫ ܐܚܪ ܘܒܢܝ ܐܢܫ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܒܬܟܣܐ ܕܐܢܫ ܐܚܪ kann nicht heißen : »Über die Ordnung und das Gesetz der Vereinigungen und der Handwerke, die verlesen werden (?)« wie auch Kaufhold durch das Fragezeichen schon zum Ausdruck gebracht

hat Da es sich hier um die allgemeine Satzung fur Zunfte handelt — ubrigens ein hochinteressantes und meines Wissens einzig dastehendes Dokument! — soll im konkreten Fall hinter ܕܚܒܪܐ der Name der Vereinigung oder des Handwerks folgen, also: »die soundso heißen«

S 177. »Wir wollen uns fernhalten von « und einige Zeilen spater »Wir sind weit davon entfernt, « sind im Syrischen beide durch ܚܒܪܝܢ repräsentiert Auch in der deutschen Übersetzung ware die erste Formulierung an beiden Stellen besser gewesen

S 179 In »Und wer nicht zur Feier in die Kirche kommt, nicht teilnimmt und nicht unter uns ist, soll « ist der Teil nach dem Komma falsch, vgl das Syrische ܕܠܐ ܡܫܬܬܦ ܒܗ Wie aus der Zeile vorher ܕܠܐ ܡܫܬܬܦ ܒܗ »wir nehmen an der Totenfeier teil« und der folgenden Zeile ܕܠܐ ܡܫܬܬܦ ܒܗ ܕܡܬ ܥܒܕ ܒܝܬܢ »wenn bei uns eine Totenfeier stattfindet« hervorgeht, sind beide Konstruktionen vermischt Zu ubersetzen ist also. » , nicht bei uns an der Totenfeier teilnimmt«

Auf der gleichen Seite sind noch zwei Passagen, deren Text wahrscheinlich nicht in Ordnung ist Die von Kaufhold vorgeschlagenen Emendationen uberzeugen aber nicht Damit vielleicht ein anderer Leser die richtige Losung findet, seien die Passagen hier genannt. ܕܐܙܠ ܕܠܐ ܡܫܬܬܦ ܒܗ »so daß die Totenfeier schon vollstandig (?) vorubergegangen ist«, d h ܐܙܠ wird fragend in ܗܐ ܐܙܠ emendiert — Die 2 Stelle ist ܡܢ ܒܝܬܢ ܕܐܝܬܝܗ »bringen wir schone Dinge (?)« mit Emendation von ܕܐܝܬܝܗ in ܕܐܝܬܘܬ Da im Zusammenhang jedoch von einer Notlage die Rede ist, wegen der die/der ܕܐܝܬܝܗ gebracht werden soll, erwartet man eher ein Wort wie »Lebensmittel« oder »Unterstutzung« (Das Wort erinnert naturlich an ܥܒܕ ܥܡܪ »aetate florens« [Brockelmann, Lex Syr 789a] und konnte in ܥܡܪ + šennā ›Zahn‹ zerlegt werden Ich kann ein solches Kompositum aber nicht nachweisen)

S 181,3 Lege ܕܢܬܥܪ

Auch hier ist eine noch dunkle Passage zu nennen › er soll aufstehen und seinen durstigen Kollegen drei (?) Wein einschenken« ܢܩܡ ܢܫܩܐ ܠܚܒܪܐ ܥܡܐ ܕܨܝܐ ܕܡܐ ܕܫܬܝܐ »Durstig« ist ein Zusatz von Kaufhold und kann wegfallen ܡܢ ܒܝܬ ܢܩܡ kann »drei Quellen« heißen, was aber hier im Kontext keinen Sinn ergibt Sollte etwas wie »drei Runden (lang)« gemeint sein? [S Korrektur Zusatz 1.]

S 184 Im folgenden Satz »Mit dem Willen und der Zustimmung von uns allen wahlen und bestimmen wir ein Oberhaupt und einen Leiter fur uns alle N N, das Oberhaupt (?) dieses Handwerks, ein Kollege von uns, den wir kennen und von dem wir uberzeugt sind, daß er ein rechtschaffender Mann ist« ist nicht erkannt, daß *ʿbaḏ* mit zwei Objekten konstruiert ist, im zweiten Satz von »N N « bis »ist« fehlt deshalb im Deutschen auch das Verb Zu ubersetzen ist »Mit dem Willen [usw] wahlen und machen wir zum Oberhaupt und zum Leiter fur uns alle N N, den Sohn des N N, den Altesten dieses Handwerks, einen Kollegen [usw]« (Statt *qaššā ḏ ummānūṭā* kann eventuell in *rēšā ḏ ummānūṭā* emendiert werden)

Die im gleichen Absatz von Kaufhold angenommene Lucke besteht nicht. Die Partikel *d* dient hier wie ublich zur Einleitung der direkten Rede

Der letzte Absatz, in dem die Verpflichtungen des Leiters bestimmt sind, enthalt ebenfalls einen Fehler Der ganze Passus zeichnet sich im Syrischen durch eine Folge von Partizipien aus »Ich kummere mich , ich nehme mich an , ich besuche ihre Kranken , ich esse und trinke [usw]« Schon beim Lesen des deutschen Textes stolpert man uber. »Daß ich, wenn ich Richter uber die Wahrheit zwischen einem Mann und einem anderen bin, nicht (Partei) fur den Übeltäter ergreife (?)«, denn der Satz hangt vollig in der Luft Ein Blick auf den syrischen Text ܕܐܬܝ ܐܢܐ ܕܐ ܕܐ ܕܢ zeigt, daß das Partizip *dā'en* falsch in *d* + *en* zerlegt und außerdem die pradikative Apposition (Noldeke, § 216) nicht erkannt wurde Zu ubersetzen ist demnach »Ich richte als Richter der Wahrheit zwischen einem Mann und seinem Genossen [*haḇreh* hat hier wohl noch die konkrete Bedeutung der Angehörigen der Vereinigung!] und ergreife nicht die Partei des Übeltäters«

S. 223, Mitte : Lege ܚܝܘܬܐ »Tiere« (statt ܚܝܬܐ)

S. 228, Antwort auf Frage 7 : Hier ist syntaktisch und lexikalisch einiges nicht in Ordnung. Zu übersetzen ist . »Wenn sie mit ihrem Gesicht nach Osten stehen [die Ergänzung nach N in Anm. 2 ist überflüssig !], sollen sie das Kreuzzeichen machen, wenn kein Ort da ist, wo das Kreuz an der Wand aufgezeichnet ist, und sollen folgendes sagen , '. Dann sollen sie einen Kniefall auf die Erde machen und dreimal sagen , '. Daraufhin sollen sie (wieder) aufstehen«. *Sīm burkā* heißt »einen Kniefall machen« oder »niederknien«, nicht »eine Verneigung zur Erde machen«, denn dabei bleibt man stehen. Das folgende *qūm ʿal raglē* wäre dann überflüssig (S. 278 und 280 ist *syām burkē* ungeschickt mit »Kniebeugen« übersetzt, mit dem man heute eine andere Vorstellung verbindet.) — Zum Kreuz auf der östlichen Seite, vgl auch S 290, Antworten auf die Fragen 68 und 70.

S 230,1 : Statt »[Frage [8] ·]« lege »[Antwort [8] :].

S 240, Anm 1 : Lege Išōʿbarnūn.

S 246, Frage 24 : »Ob es sich für einen Priester oder Diakon ziemt, daß er, wenn einer von ihnen die Kommunion hält (empfängt ?), dem anderen die Absolution erteilt mit (?) der Patene, oder die Hostie nimmt und sie auf den Altar legt, und bis wann er sie nimmt (?), oder daß ihm die Absolution erteilt wird mit dem Kelch, und bis wann er ihn nimmt (?)« Kaufhold hat schon durch die vielen Fragezeichen zum Ausdruck gebracht, daß der Text so kaum stimmen kann. Auf jeden Fall stört das »bis wann« in diesem Text so sehr, daß man sich entschließen muß ܥܕ ,ܡܬܝ trotz des *l* als »wann« aufzufassen. — Die weiteren Sachfragen mußten durch Lektüre entsprechender westsyrisch-jakobitischer Quellen geklärt werden.

S. 262 : Zu den Antworten auf Frage 45 und 46, vgl. man auch Išōʿbarnūn, § 126.

S 302 : Die Übersetzung von [80] ist nicht in Ordnung. Statt »so hörte ich es über das Gebiet von Elam, [usw], ich war traurig und krank [usw]« muß es heißen : »Ebensolches hörte ich über das Gebiet von Elam [usw] Da wurde ich traurig und krank [usw.]« (Vorher beschreibt Saḇrīšōʿ welche Zustände er in Bēṯ Aramāyē selbst gesehen hat, der oben zitierte Teil enthält den nur durch Hörensagen bekannten Bericht über die Zustände in einem anderen Gebiet. Beides sind die Ursachen für den Satz »Da wurde ich traurig und krank «.)

S. 307 . In dem Satz »Jeder Lehrer, Arzt oder Schreiber (Beamter) ist, wenn « ist im syrischen Text die Wortfolge zu ändern, da *nāš* so völlig in der Luft hängt. Zu lesen ist sicher : ܟܠ ܐܢܫ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܘ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܘ ܕܐܝܬ ܒܗ ܟܬܒ ܐܘ ܐܓܪ »jedermann — (sei er) Lehrer, Arzt oder Schreiber — ist, «.

Ungeschickt finde ich die ständige Übersetzung von rāzē als »Geheimnisse«, durch die manchmal für den Nicht-Syrologen ein kaum verständlicher Text entsteht.

Der von Kaufhold erstmals edierte Text enthält auch zwei Wörter, auf die noch kurz eingegangen werden soll In der bereits oben erwähnten Satzung für Zunfte heißt es (S. 182) : »Wenn ein Fremder kommt und darum bittet, eine Werkstatt bei uns aufmachen zu dürfen und unser Gefährte und Kollege zu werden, soll er funfzehn Stater bezahlen und (unbekanntes Wort) für alle Kollegen machen. Wenn es aber der Sohn eines Kollegen ist, soll er neun Stater bezahlen und (dsgl) und (unübersetzbar) für alle Kollegen machen«. Die entsprechenden syrischen Passagen lauten ·

ܕܢܚܕ ܫܘܩܐ ـــ ܠܟܠܗܘ ܟܪܟ̈ܐ

bzw

ܕܢܚܕ ܫܘܩܐ ـــ ܠܟܠܗܘ ,ܫܘ ܟܪܟ̈ܐ

Bis auf den unübersetzbaren Zusatz ܫܘ ,ܟܠ sind die Texte also gleich. Worum geht es sachlich ? Jeder, der zum Beispiel mal »auf dem Bau« gearbeitet hat, kennt die auch heute noch übliche Sitte, daß der Neuankömmling seinen Einstand geben muß Nichts anderes liegt in dem syrischen Text vor ! *Sūrā* scheint zwar tatsächlich nicht in den syrischen einheimischen Wörterbüchern belegt zu sein, ein unbekanntes Wort ist es deshalb aber noch nicht, vgl.

D. N. Mackenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971, S. 78: *sūr* »meal, feast, banquet«; F Steingass, Persian-English Dictionary, London, ⁵1963, S. 707: *sūr* »Nuptials; a banquet, feast, entertainment«; G. W. Freytag, Lexicon Arabico-Latinum, Halis Saxonum 1833, tomus secundus, S. 374b: *sūr* »vox Pers. Convivium«; E. W. Lane, Arabic-English Lexicon, London, 1872, I/4, S. 1464c: *sūr*»= Also *An entertainment of a guest or guests*; (K:) *a repast to which people are invited*: (Abu-l-'Abbas, TA:) a Pers. word, honoured by the Prophet; (K:) i.e. by his saying to his companions, as is related in a trad., قوموا فقد صنع جابر سورا [*Arise, ye, for Jabir has made an entertainment*, or *a repast*]« (Der Satz aus al-Buḫārī steht A. J. Wensinck, Concordance et indices de la tradition musulmane, tome III (Leiden, 1955), S. ٢٢ rechts Spalte 1-2 in der Form: يا أهل الخندق انّ جابرا قد صنع سورا. Weitere arabische Belege sind mir nicht bekannt.) — Ob das Wort direkt aus dem Persischen ins Syrische gekommen ist oder durch das Arabische, ist schwer zu entscheiden. Die Konstruktion *'baḏ sūrā* ist allerdings völlig parallel dem *sana'a sūran* des Arabischen, so daß eine Übernahme aus dem Arabischen sehr wahrscheinlich wird. Dazu wurde auch passen, daß weitere arabische Wörter in dem Text nachgewiesen sind, vgl. S. 136: *gīḏā* »Großvater« und *gīḏtā* »Großmutter« und *nawwāhā* »Klageweib« [s. Kaufhold, S. 118, Anm. 488]. [S. K.-Z. 2.]

Der unübersetzbare Zusatz ist m.E. nichts anderes als eine in den Text geratene Glosse zur Erklärung des *'baḏ sūrā*, die als »er hat ein Fest veranstaltet« (wörtl.: »er hat das Haus unterhalten«; *ḥḏī baitā* für *ḥḏī b-baitā*) aufgefaßt werden kann. [Vgl. Korr.-Zusatz 3.]

Das zweite Wort, auf das eingegangen werden soll, ist ܚܕܝܡܐ, das auf S. 264 zweimal genannt ist: »Für die Vergebung der genannten Speisen und des Trinkens von Wein, Rauschtrank oder des (Getränks), das ‚kndyqwn' (?) heißt, gibt es (nur) eine Ordnung. Aber wer die Getränke, die von Datteln gemacht werden, verwendet und sie nicht aus Gier, sondern wegen einer Krankheit oder wegen des Magens trinkt, begeht keine Sünde und bedarf keiner Vergebung. Das göttliche Buch hat dies für die Nasiräer allein entschieden, daß jeder Weintrank, sei es Wein, ‚kndyqwn' oder Traubensaft, (Lücke)«.

Kndyqwn ist die Umschrift (und Verballhornung) von conditum (sc. vinum) »gewürzter Wein« bzw. dessen griechischer Form κονδῖτον oder κονδεῖτον (vgl. Liddell-Scott Jones, Suppl. 86b). Es ist im Syrischen nicht häufig belegt, aber doch in den Lexika gebucht, s. Brockelmann, Lexicon Syriacum 676a: ܩܘܢܕܝܛܘܢ ܩܘܢܕܝܬܘܢ (sic lege, vgl. bereits J. Schleifer, Randglossen II, WZKM 43 [1936], 116) und Thesaurus Syriacus 1707 s.v. ܩܘܢܕܝܬܘܢ und 3544 s.v. ܩܘܢܕܝܬܘܢ und s.v. ܩܘܢܕܝܛܘܢ und Supplement 162a s.v. ܩܘܢܕܝܬܘܢ. Neben dem in Supplement gebuchten Beleg aus dem jungen Teil des sog. Syrischen Medizinbuches (605, 8.9.) sind die beiden Belege im Nomocanon m.W. die einzigen Textbelege für das Wort. Aus den Belegen aus dem Lexicon Syriacum des Bar Bahlūl (1615, 21;1633,16; 1738,9 und 1804,9) geht hervor, worum es sich handelt, vgl. 1738,9:

ܩܘܢܕܝܬܘܢ ܗܘ ܡܫܬܐ ܕܥܒܝܕܝܢ ܡܢ ܕܒܫ ܬܡܪ̈ܐ ܘܠܐ ܡܢ ܚܡܪ̈ܐ

نوع من الاشربة يتخذ من عسل وافاوية

und warum es nicht verboten ist, es »wegen des Magens« zu trinken, vgl. 1615,21-25:

ܘܥܠ ܡܐ ܐܬܐ ܠܡܫܬܐ ܗܕܐ ܕܩܘܢܕܝܛܘܢ ܐܝܟ ܕܠܐ ܐܬܐ ܠܡܫܬܐ ܗܕܐ ܕܡܫܘܚܬܐ ܐܝܟ ܕܠܐ ܐܬܐ ܠܡܫܬܐ ܗܕܐ ܕܩܘܢܕܝܛܘܢ ܐܝܟ ܕܠܐ ܐܬܐ ܠܡܫܬܐ ܗܕܐ ܕܡܫܘܚܬܐ ܐܝܟ ܕܠܐ ܐܬܐ ܠܡܫܬܐ ܗܕܐ ܕܩܘܢܕܝܛܘܢ (Ähnlich 1633,16-21.) — Das Wort ist auch in jüdischen Quellen oft belegt, s. S. Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter [ ], II, S. 512.

Da Umschriften syrischer Wörter auch in wissenschaftlichen Publikationen in letzter Zeit eine nicht mehr zu vertretende Verwilderung zeigen, sei erwähnt, daß Kaufhold eine erfreu-

liche Ausnahme macht (Allerdings sind oft die wohl nachträglich hinzugefugten Striche zur Angabe der Spirantisierung vergessen, so regelmaßig bei Dāḏīšō'. Lege außerdem z B S. 39: *kullhōn* und S. 72, Anm 312: *meštamlē*)

Auch fur die Syrologen, die an juristischen Texten kein Interesse haben, ist Kaufholds Nachweis der richtigen Lebenszeit (1. Hälfte des 9. Jh.) des Metropoliten 'Aḇdīšō' bar Bahrīz wichtig.

Zum Schluß sei hervorgehoben, daß Kaufholds Arbeit trotz der Schonheitsfehler eine sehr gute Leistung ist, die mit Recht in eine Reihe zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung aufgenommen wurde.

Korrektur-Zusatz

1 [Korrektur-Zusatz: Meine Vermutung uber *nbg'* erwies sich inzwischen als unzutreffend. Bei *nbg'* handelt es sich sicher um ein persisches Flussigkeits-Maß (vor allem von Wein!), das im Judisch Aramäischen als *naḇgā* bzw *anbag* weiterlebt, vgl G. Dalman, Aramäisch Neuhebräisches Handworterbuch 260b; M. Jastrow, Dictionary of the Targumim [etc], 80b und 867a Im Syrischen ist, soweit ich feststellen kann, nur *anbag* belegt, s Thesaurus Syriacus 251 und 254. — Das Maß ist auch als Fremdwort im Arabischen belegt, s S. Fraenkel, Die Aramaischen Fremdworter im Arabischen, S 65 (Lit).]

2 [Korrektur-Zusatz. Herr Prof M. Ullmann, Tubingen, teilte mir auf eine entsprechende Anfrage freundlicherweise folgende weitere Belege von *sana'a sūran* mit: Buḫārī, Sahīh III 95,6f = Maġāzī 29 [diese Stelle fehlt Wensinck, Concordance], Nih II 191,18f. und Ǧawāl. Mu'arrab 86,5f/192,3f — Die oben genannte Stelle aus Wensinck, Conc. »Ǧihād 188« entspricht Buḫ. Sahīh II 265, 3f — (Abkurzungen nach dem Worterbuch der klassischen arabischen Sprache.) — Alle Stellen betreffen den Hadīṯ des Ǧābir.]

3 [Korrektur-Zusatz: Statt *ḥḏī ḇarṯā* kann auch *haddī ḇarṯā* gelesen werden, vgl. Brockelmann, Lex. Syr. 216b].

Rainer Degen

Oswald Hugh Ewart KHS-Burmester, Koptische Handschriften 1: Die Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Teil 1, mit einem Vorwort von Hellmut Braun, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1975, 327 S., DM 298.— (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Wolfgang Voigt, Band XXI, 1).

In der Reihe »Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland« sind schon mehrere Bände erschienen, die fur die Philologie des Christlichen Orients von großem Interesse sind, wie die Bände uber die armenischen, georgischen, syrischen und äthiopischen Handschriften. Nunmehr liegt auch der 1. Katalog der Reihe uber koptische Handschriften vor.

O. H. E. KHS-Burmester, Kairo, beschrieb die koptischen Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, die aus dem Kloster Anba Pišoi im Wadi Natrun stammen. Diese Fragmente, in bohairischem Dialekt und fast ausschließlich biblischen und liturgischen Inhalts, waren vom 19. Jh. an wiederholt von Reisenden im Kloster Anba Pišoi gesehen und in den Reiseberichten erwähnt worden. Es ist erfreulich, sie nun in Hamburg sachgemäß aufbewahrt zu wissen und durch vorliegenden Katalog der wissenschaftlichen Forschung erschlossen zu sehen. Mit Burmester konnte ein ganz hervorragender und durch viele Publikationen bestens ausgewiesener Fachmann gewonnen werden.

B. teilt die Fragmente in XIV mit lateinischen Ziffern bezeichnete Gruppen ein, innerhalb deren die einzelnen Fragmente mit arabischen Ziffern gezählt werden. Die ersten XI Gruppen sind nach dem Inhalt in biblische, liturgische und philologische Fragmente (Skalen) eingeteilt, Gruppe XII umfaßt Pergamentfragmente (die übrigen Fragmente sind auf Papier geschrieben), Gruppe XIII illuminierte Blätter, Gruppe XIV zwei interessante Einbände. B. vollbrachte mit der Identifizierung dieser Fragmente eine imponierende Leistung, die ebenso viel Geduld wie Sachkenntnis erforderte. Durch die Angabe der Varianten, die diese Fragmente gegenüber den verglichenen Textausgaben bieten, macht B. diese Fragmente einerseits für die Textkritik verwertbar und erlaubt andererseits auch die Kenntnis des vollständigen Textes eines jeden Fragmentes. Das Alter der Fragmente muß fast überall aus paläographischen Kriterien erschlossen werden. Demnach dürfte die Mehrzahl der Papierfragmente dem 13.-14. Jh. angehören oder jünger sein. Für die 6 Pergamentfragmente gibt B. durchwegs 11.-13. Jh. als Entstehungszeit an. Die beiden Kreuzdarstellungen der Gruppe XIII setzt B. ins 14.-15. Jh.

Indices der Bibelstellen, der Personen- und Ortsnamen, ein Sachindex, ein Glossar der im Katalog verwendeten termini technici (überwiegend liturgischen Charakters) und die Liste der im Katalog zitierten Sekundärliteratur (S. 309-327) erschließen den Inhalt nach jeder Hinsicht. Bedauern mag man lediglich, daß dem Katalog — wohl aus Kostengründen — keine Tafeln mit den besprochenen Illuminationen und einzelnen Schriftproben beigegeben worden sind. Die ausführlichen Beschreibungen der einzelnen Fragmente lassen vom kodikologischen und inhaltlichen Standpunkt aus keine Wünsche offen.

B. hat den christlichen Orientalisten, besonders aber den liturgisch interessierten Koptologen ein wertvolles Hilfsmittel geschaffen. Druckerei und Verlag haben für eine gediegene Ausstattung gesorgt. So bleibt nur zu wünschen, daß auch die weiteren vorgesehenen Bände der koptischen (und auch äthiopischen und christlich-arabischen) Handschriftenkataloge in absehbarer Zeit erscheinen und das Niveau des vorliegenden Bandes halten.

Julius Aßfalg

Jules Leroy, Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés, Paris, 1974. Librairie Orientaliste Paul Geuthner. XI + 279 S., 8 Farbtafeln, 111 Schwarzweißtafeln (= Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, T. XCVI).

Abbé Jules Leroy, dem unermüdlichen Erforscher der Kunst des Christlichen Orients, verdanken wir neben einer stattlichen Zahl kürzerer Arbeiten u.a. ein grundlegendes Werk über die illuminierten syrischen Handschriften (Paris, 1964) und als neuestes großes Werk vorliegende Monographie über die illuminierten koptischen und koptisch-arabischen Handschriften, das ebenso zu einem unentbehrlichen Standardwerk werden wird wie das über die syrischen Handschriften, dem es im Aufbau weitgehend gleicht.

Die Einleitung (S. 1-7) gibt einen Überblick über die bisherige Forschung auf dem Gebiet der koptischen Kunst, vor allem der Malerei und Buchmalerei, und belegt alles mit reichlichen Literaturangaben. Leroys erklärtes Ziel ist möglichst vollständige Bestandsaufnahme, eingehende Beschreibung, möglichst genaue Ermittlung von Entstehungszeit und Entstehungsort, notwendige Erklärungen und zeitliche Begrenzung bis zum 16. Jh. Ausgeschlossen blieben die rein arabischen Hss aus koptischen Kreisen, um das Erscheinen des Buches nicht unnötig zu verzögern. Speziell auf dem Gebiet der Buchmalerei gibt es wenig Vorarbeiten abgesehen von M. Cramer, Koptische Buchmalerei, Recklinghausen, 1964, das Leroy als »landmark« in der Erforschung der koptischen Buchmalerei bezeichnet und nicht ersetzen, sondern vervollständigen will.

Das 1. Kapitel (S. 9-36) zeichnet das kulturelle und historische Milieu der koptischen Buchmalerei, indem L. einen reich dokumentierten Überblick über die Entwicklung der koptischen Kirche, Theologie, Mönchtum, Klöster, Klosterbibliotheken, Mönche als Schreiber, koptische Literatur und die Entwicklung unter byzantinischer und muslimischer Herrschaft bis ins Mittelalter gibt.

Das 2. Kapitel (S. 37-52) behandelt die allgemeine Einstellung des christlichen Ägypten zur Malerei, gibt die theologische Rechtfertigung bildlicher Darstellungen und befaßt sich mit Ikonen, Wandmalereien und deren wichtigsten Fundorten, sowie mit der koptischen Buchmalerei.

Mit dem 3. Kapitel (S. 52-85) wendet sich L. nun den Handschriften zu, und zwar zunächst solchen, die nur ornamentalen, anikonischen Schmuck aufweisen, d.h. Darstellungen des Kreuzes, Zierleisten am Buch- oder Kapitelanfang, geometrische Muster, Blumen, Tiere, Menschen, wenn deren Darstellung rein ornamental gedacht ist, ohne eine bestimmte Szene darstellen zu wollen. Da diese Art des Buchschmuckes im Koptischen sehr häufig ist, beschränkt sich L. begreiflicherweise auf eine charakteristische Auswahl an Hss.

Der Hauptteil des Buches ist das 4. Kapitel über Hss mit figurativem Schmuck (S. 87-193), d.h. mit Darstellungen von Szenen aus der Heiligen Schrift, besonders den Evangelien, und Heiligenleben. Behandelt werden 35 Hss oder Fragmente vom 7. bis zum 13. Jh., von denen Nr. 1-25 gemalte Miniaturen, Nr. 26-35 aber Strichzeichnungen aufweisen, welch letztere bei den Kopten häufiger gefunden werden als bei den übrigen orientalischen Christen. Besonders ausführlich werden zwei prächtige Hss behandelt: Ms. Copte 13 (A) der Pariser Nationalbibliothek (1179/80 in Damiette geschrieben) und Ms. Copte-arabe 1 des Institut Catholique, Paris, aus dem Jahre 1249/50, beides bohairische Evangeliare, das erste mit über 70, das zweite mit 18 hochwertigen Miniaturen. Zu diesem 4. Kapitel gehören der Großteil der Abbildungen auf den Schwarzweißtafeln und alle Abbildungen auf den Farbtafeln.

Eine Zusammenfassung (S. 197-228) stellt die gewonnenen Ergebnisse heraus: Auffällig erscheint das Fehlen der Maiestas domini in der koptischen Buchmalerei, die in Fresken bezeugt ist. Ebenso fehlt die Darstellung der Deesis. Die Mutter Gottes wird gern als Galaktotrophousa abgebildet. Auch Bilder von Engeln, Evangelisten, Lokalheiligen und Reiterheiligen sind nicht selten. Nach dem 11. Jh. ändert sich der Stil merklich, offensichtlich unter muslimischem Einfluß, im 16. Jh. wird vereinzelt sogar abendländischer Einfluß spürbar, weshalb L. Hss dieser Zeit — als nicht typisch koptisch — nicht mehr in seine Untersuchung einbezieht.

Indices (S. 237-269) der zitierten Autoren, Eigennamen, der angeführten Hss und ein ikonographischer Index beschließen das Werk. Nach den 8 Farb- und den 111 Schwarzweißtafeln folgt noch das Verzeichnis der Tafeln (S. 273-278) und das Inhaltsverzeichnis.

Abbé Leroy hat uns ein Standardwerk über die koptische Buchmalerei geschenkt, für das wir ihm aufrichtig dankbar sein dürfen. Vielleicht findet er einmal die Zeit, auch über die späteren Epochen der koptischen Buchmalerei und die illuminierten christlich-arabischen Hss aus koptischer Hand, die hier beiseite gelassen worden sind, eine zusammenfassende Studie vorzulegen.

Julius Aßfalg

Hans Quecke, Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingeleitet und herausgegeben (= Textus patristici et liturgici, 11), Regensburg, 1975. Fr. Pustet. 118 S.

Vom Brief-Corpus Pachoms ist die lateinische Übersetzung des Hieronymus lange der einzig bekannte Zeuge gewesen (siehe A. Boon, Pachomiana latina, Löwen, 1932). Nur einige

koptische Zitate waren bekannt, bis sich unter den Pergamentblättern der Kölner Papyrussammlung (Inv. Nr. 3286 und 3287) drei Briefe praktisch vollständig fanden (veröffentlicht von A. Kropp und A. Hermann in Demot. und Kopt. Texte, Papyrologica Coloniensia, 2, Köln-Opladen, 1968, S. 69-81; 82-85), während aus einem Papyruskodex der Chester Beatty Library zu Dublin einige stark mutilierte Reste, teilweise aber sogar derselben Briefe, zur Kenntnis gelangten (siehe H. Quecke, Ein neues Fragment der Pachombriefe in koptischer Sprache, Orientalia, N.S., 43, 1974, S. 66-82). In einem Anhang zum vorliegenden Werke sind alle bekannten koptischen Fragmente und Zitate zusammengestellt, hier und da mit Verbesserungen zu den früheren Ausgaben.

Der griechische Text einiger Briefe aus der Hs W. 145 (4. Jh.) der Chester Beatty Library wird von Quecke hier erstmals herausgegeben (S. 97-110). Einleitend werden behandelt: Echtheit der Pachom zugeschriebenen Briefe, Geheimschrift, Textüberlieferung (mit Verbesserungen zur Ausgabe der lateinischen Version von Boon, S. 70f.), Handschrift und Sprache. Vor allem die Geheimschrift, die die Deutung der Texte manchmal so schwer, wenn nicht unmöglich macht, kommt ausgiebig zur Sprache. Hieronymus nannte sie *alfabetum spiritale* und *lingua mystica*; die griechische Vita Pachomii γλῶσσα κρυπτή; nur die Geistbegabten (οἱ πνευματικοί) können sie verstehen (Hist. Laus. 32,5). Eine endgültige Entschlüsselung steht noch aus, so z.B. des Buchstabenquadrates von acht Zeilen mit jeweils denselben acht Buchstaben in jeder Zeile um eine Position nach links verschoben: ⲁϩⲓⲛⲝⲟⲣⲧ (S. 116). Im Zusammenhang mit der Geheimschrift hätte zur näheren Erklärung auf S. 27 noch hinzugefügt werden können, dass das koptische ϲϩⲁⲓ sowohl »Brief« wie »Buchstabe« bedeuten kann (vgl. S. 37). Zu Brief 10: οἱ ἔλαφοι ἔτεκον (S. 109, Z. 32-33), vgl. Jer. 14,5 (?). Die neue Veröffentlichung des bekannten Koptologen ist eine unerlässliche Ergänzung zu den Pachomiana latina.

A. Davids

Alexander Böhlig und Frederik Wisse, Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi (= Göttinger Orientforschungen, VI. Reihe: Hellenistica, Band 2), Wiesbaden, 1975. Otto Harrassowitz. 86 S.

Im Rahmen der Aussenstelle Tübingen des Sonderforschungsbereiches 13 »Der hellenistische Beitrag zum Synkretismus im Vorderen Orient: der hellenistische Einfluss auf die Texte von Nag Hammadi« sind drei umfassende Monographien geplant: über die Metaphysik von A. Böhlig, über die Ethik von F. Wisse, und über die Anthropologie von R. T. Updegraff. Im vorliegenden Bande werden bereits einige Ergebnisse der Forschungen von Böhlig und Wisse veröffentlicht.

In der Einführung erklärt Böhlig Aufgabe und Ziel des Forschungsbereiches: »mit den Ergebnissen (der) historisch-philologischen Forschungen auch dem modernen Menschen zu einem besseren Selbstverständnis zu verhelfen und zu der Möglichkeit, sich mit dem Vorderen Orient auch in Gegenwartsfragen besser auseinandersetzen zu können« (S. 4). Untersuchungen in den Forschungsgebieten des Christlichen Orients, der Judaistik und der Gräzistik, besonders hinsichtlich der Kultgeschichte, der Ideengeschichte und der Sprachwissenschaft, sollen der Rezeptionsfähigkeit des Orients für Hellenisches und Hellenistisches nachgehen. Damit hängt vielleicht auch die Frage nach der konfessionellen Zersplitterung der orientalischen Kirchen zusammen. »Am Ende müsste ein vergleichendes Wörterbuch der Begriffssprache des christlichen Orients stehen, aus dem die Rezeptionsfähigkeit der einzelnen Literaturen und Gruppen zu ersehen ist« (S. 7).

Böhlig hebt in »Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi« (S 9-53) die Einheit von Theologie und Philosophie hervor, sie ist von grundlegender Bedeutung für die gnostischen Systeme des 2 Jahrhunderts (und noch für die Lehre des Mani) An Hand vieler Belege wird gezeigt, dass die koptisch-gnostischen Texte ohne Kenntnis des in den griechischen Schulen tradierten Wissens kaum verständlich sind. Die verschiedenen Stufen des Unterrichts werden bes. nach H.-I. (nicht H. J.) Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité kurz vorgeführt. Das Erlernen des Alphabets widerspiegelt sich im sehr schlecht erhaltenen Text über die Welterklärung an Hand der grammatischen Terminologie in Nag Hammadi, Codex X (NH X, 2). Nach dem Alphabet wurde in der Schule mit den Klassikern bekannt gemacht: die Exegese über die Seele (NH II, 6) enthält Stellen aus der Odyssee, und die Schrift ohne Titel (NH II, 5) setzt sich mit Hesiods Theogonie auseinander. — Hinzuzufügen wäre, dass besonders zur Schrift ohne Titel jetzt auf die grundlegende Arbeit von M. Tardieu, Trois mythes gnostiques, Paris, 1974, verwiesen werden kann, mit, im Anhang, einer mit zahlreichen Verweisungen versehenen Übersetzung der Hypostase der Archonten und der Schrift ohne Titel. — Aus dem Bereich der Fachwissenschaften haben bes. Zahlenspekulationen und astrologisch verwertbare Kenntnisse ihren Einfluss gehabt Anatomische und physiologische Darlegungen finden sich vielfach in den Schöpfungserzählungen (Johannesapokryphon, auf das Böhlig bes eingeht, wobei er griechische und koptische Terminologie vergleicht, S. 25ff.). Auch die Rhetorik wurde geübt, z B im Rheginusbrief und in Schilderungen von *θαύματα*. Was die Philosophie betrifft, sollte die Gnosisforschung »erstens die Einzelelemente herausstellen und zweitens die Neugestaltung und Sinngebung durch den Gnostizismus« aufzeigen. Vor allem Platonismus, einschliesslich Platons ungeschriebener Lehre, Pythagoreismus und Stoizismus sind zu beachten, wobei der Ertrag aus doxographischen Sammlungen nicht zu missachten ist. Spuren der Erkenntnistheorie, der Sprachphilosophie, der Physik und Metaphysik, der Anthropologie und Ethik sind in den gnostischen Texten vorhanden. Böhlig indes befasst sich hier mit den Begriffen *νοῦς* und *ἀρχή*. Dass die hellenistische Bildung bei den Gnostikern des 2. Jahrhunderts festzustellen ist, ist bekannt; dass Böhlig den verschiedensten Elementen systematisch nachgehen wird, bedeutet für das Verständnis der oft abstrus empfundenen Texte einen sehr willkommenen Beitrag. Statt Liddel - Scott - Jones (pass.) ist zu lesen: Liddell - Scott - Jones.

Der Beitrag von F. Wisse, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik (S. 55-86) stellt die Einleitung dar zu einer noch in Vorbereitung befindlichen, umfassenden Studie über die gnostische Ethik. Vor dem Nag Hammadi-Fund war noch keine koptische Version der Sextus Sprüche bekannt Diese griechischen populär-ethischen Sentenzen sind wahrscheinlich gegen Ende des 2. Jahrhunderts zu Alexandrien christlich bearbeitet worden, neben dem griechischen Text sind eine lateinische, syrische und, teilweise, armenische und georgische Übersetzung erhalten. Nach einer Besprechung des Inhaltes von Codex XII, in dem die Sextus-Sprüche enthalten sind, geht Wisse auf Plotins Darstellung der gnostischen Ethik (Enn. II, 9) und auf mögliche Beziehungen zur Zostrianos-Schrift (NH VIII, 1) und Allogenes-Schrift (NH XI, 3) ein. Für Plotin steht der Libertinismus vieler Gnostiker fest, aber eine solche ethische Einstellung wird von ihm nicht nach Lehre oder Praxis nachgewiesen. Auch die christliche Haresiologie verfährt öfters desgleichen Und der bekannte Gnosis-Forscher Hans Jonas, am modernen Existentialismus und Nihilismus anknüpfend, hat einen gnostischen Libertinismus auf eine antikosmische Haltung zurückgeführt Seit dem Fund von Nag Hammadi ist aber vielmehr von den gnostischen Texten selber auszugehen; es soll weiterhin — und dies ist die Aufgabe, die Wisse sich gestellt hat — nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden gnostischer und hellenistischer Ethik gesucht werden Sodann werden die Sextus-Sprüche mit drei anderen Traktaten von Nag Hammadi verglichen. mit den Lehren des Silvanus (NH VII, 4), mit dem Authentikos Logos (NH VI, 3) und mit dem Testimonium

Veritatis (NH IX, 3), die alle drei, ebenso wie viele andere gnostische Texte, eine transzendente Ethik der Gottähnlichkeit propagieren, während von einem Libertinismus keineswegs die Rede sein kann. Amoralismus bei den Gnostikern einfach vorauszusetzen, ist ein grober methodischer Fehler. Die Gnostiker haben das jenseitsgerichtete asketische Ideal von der hellenistischen Umwelt übernommen.

Für ein Resümee des Beitrages von Böhlig siehe jetzt Nag Hammadi Studies VII (Leiden, 1975), S. 41-44.

A. Davids

Annuaire Catholique d'Égypte 1973 (Alexandrie : Vicariat ~~Apostolique~~ d'Alexandrie). In-octavo, pp. x-487.

Cette publication a repris une vieille idée qui avait été réalisée pour la première fois en 1946 par la Hiérarchie catholique romaine d'Égypte. La présentation est faite par Sa Béatitude Stéphanos Ier, Card. Patriarche (catholique romain) d'Alexandrie. Ce livre, splendidement présenté en offset, pratiquement sans fautes d'impression, très soigné dans la composition et la répartition, est d'une utilité extrême, d'une consultation très facile et d'une richesse d'informations historiques, statistiques et existentielles qui font honneur à tous ceux qui y ont travaillé pour sa réussite. Mgr Stéphanos Sidarouss, qui nous honore de son amitié depuis plusieurs décades, dans la *Préface*, p. 2, conscient de la limite des forces humaines, écrit : « La précédente publication renferme bien des lacunes et des imperfections. On voudra bien les signaler au Comité de rédaction de l'Annuaire, dans l'espoir qu'il fera mieux dans l'avenir ». Acte de modestie captivante. Les lacunes ne sont pas nombreuses ainsi que les imperfections. L'introduction historique de chaque fondation est présentée avec honnêteté et, lorsque c'était le cas, on a heureusement passé sous silence certaines attitudes de certains personnages qui ont tout de même voulu agir en vue de semer partout « pax et bonum » et cela « ad maiorem Dei gloriam » : les fruits ont été admirables, et c'est ce qui compte.

Quelques remarques :

p. 5 : on a omis de mentionner l'internonciature de Mgr Gustavo Testa.

p. 15, ligne 10 : on a écrit que le Patriarche Stéphanos Ier fut *promu* Cardinal. Cela nous rappelle l'anecdote de ce fellah de la Haute-Égypte qui ne trouva rien de mieux que de souhaiter au khédivé, qui visitait son village, de lui souhaiter de devenir 'omdeh, de par la grâce d'Allah ! Ecclésiologiquement le titre de patriarche trouve une justification, mais celui de cardinal n'en trouve aucune. Le patriarchat est une dignité ecclésiale, le cardinal est une dignité mondano-ecclésiastique

p. 86 : le nom de *Dyonisyos* Kfoury, pourrait être translitteré : *Dionysios*

p. 97, ligne 14s. : « Wadengton, l'historien des annales de la Custodie » doit être une mégarde, car il s'agit effectivement de Lucas Wadding, *Annales Minorum*, dont la troisième édition est en continuation

p. 98. Adresse : Jounieh, et non Joumieh, comme on répète aussi à la p. 99, ligne 16

p. 105, ligne 25, corriger : S. B. Ignace Jacob III, Patriarche syrien orthodoxe, même si on peut justement lui conserver aussi la dénomination de « catholique », qui ici a été, toutefois, écrite par mégarde

p. 352, lignes 26-27 : ornismes, lire : organismes

p. 424, dernière ligne : lire « Pantenos », malgré que « Pandenos » soit plus conforme à la prononciation moderne du grec.

Une remarque générale. L'emploi du terme « catholique » lorsqu'il s'agit des catholiques romains, l'habitude nous a accoutumé et nous pensons automatiquement soit aux Latins soit aux Uniates, mais désigner comme « Communautés non-catholiques » (p. 419) les communautés orthodoxes, telles les grecques, les syriennes, les coptes, les arméniennes et autres, cela est ecclésiologiquement inexacte. C'est toutefois un très grand mérite des compilateurs de n'avoir jamais employé le terme de « frères séparés » pour indiquer les non catholiques romains.

L'*Annuaire Catholique d'Égypte 1973* est et reste un témoignage d'une présence chrétienne en terre d'Égypte qui s'inscrit dans le renouveau de la conception ancienne et renouvelée de l'Église au service de l'Homme en diffusant un esprit de fraternité parmi les con-créatures du même Dieu, qui est un signe des temps. L'Église a, encore une fois, eu le courage de prendre rendez-vous avec l'Histoire même sur les bords du Nil... qui ouvre ses bras vers la Méditerranée, berceau de civilisations et creuset de cultures. Ce que l'Église catholique romaine lui apporte, c'est ce qu'elle-même avait reçu d'Alexandrie.

Martiniano Pellegrino Roncaglia

L'édition de la version arménienne des *Mēmrē sur Nicomédie* d'Éphrem.

Après une longue élaboration, Charles Renoux a publié dans le tome 37 (LXX + 355 p.) de la *Patrologia Orientalis* de F. Graffin, les fragments de l'original syriaque et de la version arménienne, de l'époque classique, des *Mēmrē sur Nicomédie* d'Éphrem de Nisibe, qu'il a accompagnés de sa propre traduction française, plus que bonne en général. Cette belle et précieuse publication réjouira doublement arménistes et patrologues, qui découvriront ainsi une œuvre peu connue, et ne manqueront pas sans doute de rendre hommage au traducteur expérimenté. Ils apprécieront également sa bibliographie de cinq pages et son Introduction, où il étudie largement et savamment des problèmes historiques et littéraires liés aux *Mēmrē* dont il ne manque pas de dégager les principales questions doctrinales. Pour notre part, nous examinerons de près la publication, qui est la deuxième depuis 1930, du texte arménien, laissant pour une autre fois, peut-être, la critique de la traduction française de l'éditeur. Il a eu raison d'écrire : « A la littérature patristique arménienne, qui contient tant d'ouvrages du grand auteur syrien, il devait revenir de conserver cet écrit. Même s'il manque quelques centaines de vers au texte arménien, nous pouvons cependant, grâce à lui, nous faire une idée exacte de l'œuvre d'Éphrem » (p. XIII).

1. Ce qui était fait avant Renoux

Une réalisation philologique comme celle-ci est le plus souvent le fruit d'un long travail « en chaîne » ou de contributions diverses. L'éditeur, travailleur consciencieux, ne manque pas de signaler brièvement la description, la publication complète et fragmentaire du Ms. Afin de mieux apprécier et à sa juste valeur son apport, nous rappellerons un peu plus en détail ce qui a été fait avant lui.

a) Savalanian, du Couvent arménien Saint-Jacques de Jérusalem, avait décrit dans son Catalogue, resté inédit, le Ms *Jérusalem 326* de la bibliothèque, pour le moment le seul a avoir conservé ce qui reste de la version arménienne des *Mēmrē sur Nicomédie*, c'est-à-dire la majeure partie, quatorze sur seize. Renoux ne rappelle pas cette description, car il l'a trouvée chez Zarbhanalian et Murat.

b) G. Zarbhanalian mentionnait, d'après les informations de Savalanian, les « Élégies du saint père Éphrem sur la ville de Nicomédie », dans son *Catalogue des anciennes traductions arméniennes*, Venise, 1889, p. 464-465 (en arménien).

c) F. Murat reproduisait la description de Savalanian du Ms dans l'*Introduction* de son grand ouvrage sur la première version de l'Apocalypse, parue à Jérusalem en 1911, p. 6-14 (en arménien).

d) Pendant que son *Introduction* était sous presse, Murat fournissait dans *Huschardzan* de 1911 (Vienne, p. 203-208) quelques renseignements sur Éphrem et les traductions arméniennes de ses œuvres, soulignait l'importance de la version arménienne des *Mēmrē sur Nicomédie* comme étant la seule en une langue quelconque; il présentait brièvement *Jér. 326* et reproduisait certains de ses mémoriaux et son colophon, corrigeait une erreur de Zarbhanalian, décrivait en quelques lignes le texte arménien, de l'époque classique ou de « l'âge d'or », en relevait les hapax et, pour donner une idée de la saveur de l'œuvre et de la traduction, il publiait le début du 4e mēmrā et le 14e en entier — que Renoux appellera « quelques passages » (p. XVIII) — en espérant publier le texte arménien intégralement un jour.

e) En effet, de 1927 à 1930, dans la revue arménienne *Sion* de Jérusalem, Murat présentait de nouveau et publiait fidèlement le texte arménien des *Mēmrē* d'après le *Jér. 326*, proposant de nombreuses corrections, en relevant tous les hapax ou les mots qui lui semblaient bizarres ou qui n'étaient pas dans les dictionnaires, espérant réunir le texte dans un volume s'ouvrant par une introduction plus ample que ses simples notes dans *Huschardzan* et *Sion*. Ce volume ne parut jamais, hélas! car il serait sans doute plus soigné et contiendrait moins de fautes d'impression que *Sion*, bien que la plupart soient corrigées au fur et à mesure.

f) Essabalian, de Vienne, rappelait après A. Baumstark (*Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 43 et n. 10) en 1933 (*Handēs amsorya*, col. 261-280), et c'est là l'un de ses mérites, l'existence de fragments de l'original syriaque des mēmrē 3, 10, 14 et de celui du 9e en entier dans des Mss du British Museum, ce que Murat ignorait. L'original est rythmé, la version arménienne en prose. Reprenant sommairement les informations de Murat concernant le Ms, et empruntant de sa publication 18 lignes du 3e mēmrā et tout le 9e (308 lignes), il disposait celles-ci en forme de vers conformément à l'original, « afin de faire saisir clairement la méthode de la traduction des *Mēmrē* » (*Handēs amsorya*, col. 268). Ce n'était qu'une simple question de forme qui montrait pourtant que le traducteur avait traduit fidèlement, vers par vers, presque toujours. Ce qui était plus important pour l'étude et l'amélioration du texte arménien, Essabalian, tout en reconnaissant la fidélité de la version arménienne, dévoilait, en des notes pertinentes, de caractère comparatif, des imperfections, des différences de sens et de disposition de vers dans le texte, et essayait de remédier aux imperfections textuelles, survenues sans doute au cours du temps, par des corrections textuelles, que Renoux emprunte anonymement, en qualifiant son travail comme ceci : « Le Père Essabalian publiait plusieurs centaines de vers arméniens ayant leur original syriaque, mettait en valeur la fidélité de la traduction arménienne, et faisait ressortir la forme littéraire de ces textes » (p. XVIII).

g) N. Bogharian se devait de décrire de nouveau le *Jérusalem 326* dans le tome II de son *Grand catalogue des manuscrits du Couvent Saint-Jacques* (1967, p. 196-199, en arménien), rapportant mémoriaux et colophons. Dans le t. IV, on trouve la description du Ms arménien *Jérusalem 1300*, qui contient des fragments des mēmrē 1 et 10, fragments dont l'éditeur a tenu compte.

L'édition de Renoux se situant après tous ces travaux préliminaires, dont il a pris connaissance avec critique, et s'en est aidé sans doute (bien que sur ce point il se taise dans son Introduction et notamment à propos des corrections textuelles et des hapax), on est en droit d'espérer que sa publication aura surpassé celle, complète mais peu soignée, de Murat, et cette autre, fragmentaire, d'Essabalian, et de chercher à connaître le travail philologique accompli par lui en vue de l'amélioration du texte arménien. Quoique l'adjectif *critique* ne figure pas dans le sous-titre du volume, on aimerait qu'il ait profité de l'occasion que lui

offraient F. Graffin et la Fondation Gulbenkian, pour faire non seulement œuvre de traducteur, mais aussi d'éditeur du texte arménien.

Voyons d'abord ses investigations de la connaissance du Ms et de ses scribes, de l'âge de la version arménienne et de ses caractéristiques linguistiques, et puis ses règles d'édition.

2. Description du Jérusalem 326

Renoux ne s'est pas attardé sur la description du Ms (p. XVIII-XIX), estimant sans doute qu'il l'était déjà assez dans le Catalogue de Bogharian. Cependant certaines de ses informations manquent quelque peu de précision.

Le Ms 326 est composé en réalité non pas de deux parties, mais de deux manuscrits, copiés par des scribes et en des lieux et dates différents, reliés ensuite ensemble et paginés.

Au nombre des pages restées blanches, puisqu'il en cite, on ajoutera 26, 71, 90-93, d'après Murat et Bogharian.

Au lieu d'indiquer clairement les folios du texte publié, Renoux note que 278r-385v contiennent les *Mēmrē sur Nicomédie* et un mēmrā — en réalité incomplet — de l'œuvre *De reprehensione* du même auteur. Ce sont les folios 278r-369r, qu'on aimerait retrouver indiqués dans l'édition même, comme on trouve les folios dans les pages des éditions de Louis Mariès et Charles Mercier, pour ne citer que ceux-ci.

C'est encore en consultant le t. IV du Catalogue de Bogharian qu'on apprendra les pages 153 et *sq.* et 177 et *sq.* du Ms 1300 contenant des fragments dont l'éditeur tiendra compte.

3. Les scribes des Mēmrē

Il nous semble qu'une certaine incertitude règne à leur sujet.

D'après Savalanian, que Murat a répété dans son *Introduction*, les deux scribes du Ms 326 (en réalité de deux Mss) sont Samouel et Hovhannès.

Murat précise dans *Huschardzan* (p. 204) et *Sion* (1927, p. 314) que les *Mēmrē* ont été copiés par Hovhannès et Vahram, « l'écriture de ce dernier étant tout à fait pareille à celle du premier ».

Bogharian ne cite que Hovhannès, car c'est lui qui s'est nommé dans quatre des huit mémoriaux dans le texte, et dans le colophon final, que nous rapporterons tout à l'heure. C'est avec doute qu'il attribue à Vahram la copie des folios 350-385 contenant un mémorial (f. 356), où son nom n'est pas mentionné, et une supplique : « Du scribe Vahram aie pitié, Christ », écrite de la même main que le mémorial, d'après Savalanian (Murat, *Introduction*, p. 13).

Il importe de savoir si tous les *Mēmrē* et tous les mémoriaux, ainsi que le colophon final ont été écrits de la même main ou non : ceux qui ont étudié de près le Ms nous laissent dans le doute. D'après Renoux, « La copie de l'écrit d'Éphrem est elle-même, ainsi que l'indiquent explicitement les mémoriaux et le colophon, l'œuvre de deux scribes : Jean, disciple de Nersès de Lampron, évêque de Tarse (1198), et Vahram » (p. XIX). Il nous semble qu'avec les quatre mémoriaux, où le nom de Hovhannès (Jean) est mentionné, seul le colophon final est décisif. On y lit : « Sont achevés les seize mēmrē d'abba Éphrem sur la ville de Nicomédie. Moi, Hovhannès, novice parmi les copistes, par ordre de Nersès, qui m'a éduqué et attiré vers les choses divines, j'ai commencé ces Lamentations et paroles de salut de notre st. père Éphrem qu'il a dites sur la ville de Nicomédie, et j'ai achevé », etc. Ce texte est cité par Renoux (p. XXII), mais pas dans le même but.

4. L'âge de la traduction arménienne

En l'absence de témoignage historique, l'éditeur, avec raison d'ailleurs, estime que « Seul l'état de la langue, qui possède toutes les marques de l'arménien classique, amène tous ceux

qui ont eu connaissance des *Mēmrē* à penser qu'ils ont été traduits au Ve siècle, comme les autres œuvres d'Éphrem » (p. XXXII). Cependant la différence d'avis entre lui d'une part, Murat (*Sion*, 1927, 314) et Essabalian d'autre part (*Handēs amsorya*, p. 266), est que ceux-ci placent, à juste titre, la traduction dans la première moitié du Ve siècle, l'arménien classique proprement dit étant, par définition de l'École mekhitariste de Vienne, la langue des traductions et des écrits de cette période limitée, ce que certains ont de la peine à accepter. Disons aussi que toutes les autres œuvres d'Éphrem n'ont pas été traduites en arménien à cette époque (de l'arménien classique), ni même, sans doute, au Ve siècle : voir la liste de la littérature ancienne dans *Dictionnaire étymologique de l'arménien*, d'Adjarian, t. I, Erévan, 1971, pp. 36-38 (qui a oublié de mentionner les *Mēmrē sur Nicomédie*).

C'est un grand avantage pour un éditeur de pouvoir déterminer avec certitude l'âge du texte qu'il publie : cela lui permettrait de l'améliorer, quelque peu tout au moins, d'après la grammaire et le vocabulaire de l'époque, s'ils sont connus, comme ceux de l'arménien classique. Renoux en a-t-il tiré profit ? Tout au moins il a tâché d'étudier la langue de son texte.

5. Les syriacismes du texte arménien des Mēmrē

Toujours en l'absence de témoignage historique, pour confirmer, après Murat et Essabalian, que la traduction arménienne avait été effectuée de l'original syriaque, Renoux a relevé quelques syriacismes dans le texte, qui ne le sont pas, sauf un seul.

a) Il cite **Սահակ** parmi quelques noms propres rappelant une graphie syriaque : celle de ce nom, au lieu de **Խսահակ** sans doute, est peu probante comme indice de l'original, car c'était, à l'époque, un prénom arménisé, pour ne citer que celui du Catholicos, collaborateur de Mesrop Machtotz et traducteur principal de la Bible arménienne.

b) Parmi les constructions grammaticales qui seraient imitées du syriaque, sont citées : **է որ** (*est qui*), **էր զի ⋯ էր զի** (*alii... alii*) : ce sont des constructions typiquement arméniennes qu'on retrouve dans des traductions classiques d'œuvres grecques.

Զի ի նմա (*quod in ea*) est cité comme une autre construction imitée du syriaque. On se demande où est le syriacisme dans les vers indiqués (p. 62, vers 119-222) :

Գործեսցուք ի նոցանէն տապան,
յաւրհեսցուք ի նոցանէն արկեղս,
զի ի նմա՛ ծածկին անձինք մեր ի բարկութենէն
որ դիմեաց յամս մեր :

Ces vers sont bien traduits : les mots **զի ի նմա** signifient « car en elle », et le pronom **նմա** remplace le nom **տապան** « arche ».

Ces trois mots ne sont pas non plus des syriacismes dans les autres vers indiqués (p. 64, vers 173-174) :

Վերացաւ մեծարեցաւ տապանն,
զի լուծեալ էր ի նմա զգաստութիւն :
« *car, en elle*, la chasteté s'était logée ».

c) **Ամենայն ոք** (*unusquisque*) n'a rien d'une construction imitée du syriaque, inutile d'insister.

En citant ces trois « syriacismes » grammaticaux, l'auteur ne manque pas d'en noter les équivalents syriaques ; seulement, les vers auxquels il renvoie comme témoignages, manquent, eux, d'original syriaque.

d) En revanche, l'emploi du « Relatif décliné selon les règles de l'arménien, mais avec la présence, *à côté du sujet*, du pronom de rappel syriaque » (souligné par nous), est bien un syriacisme ; seulement, non pas « à côté du sujet » uniquement, mais après un terme quel-

conque de la phrase. Exemples: Զորս մեքն երթամք հարկանել և սատակել զնոսա « que (*lesquels*) nous allons pour (*les*) frapper et tuer »: le pronom *զնոսա* « les » reprend le complément d'objet *զորս* « que » (Éphrem, *Commentaire de la Bible*, dans Tornian, t. II, p. 494). Dans l'exemple suivant du même auteur et à la p. 518, le pronom démonstratif reprend le sens du relatif compl. de lieu: Մտցուք, տեսցուք զայն երկիր, յորում ոչ բնակէ ի նմա կռապաշտութիւն « Entrons et voyons le pays *où* l'idolâtrie n'habite pas (*en lui*) ».

L'emploi du relatif resté au nominatif singulier et repris par un démonstratif mis au cas exigé par le relatif, est un syriacisme aussi, que pourrait indiquer Renoux, comme dans ces vers (p. 202, vers 131-132): Աշխարհս ծով ծածուկ է, որ ընկղմին ի սմա հոգիք, traduits correctement: « Et ce monde est une mer cachée *où* les âmes (*dans laquelle*) s'enfoncent ».

Essabalian note des syriacismes dans le vocabulaire aussi.

A propos de « Le traducteur arménien a formé fréquemment un mot composé de *amenayn...* » (p. LIII), on fera remarquer que ces composés sont formés avec seulement *amen-* et la voyelle de liaison *-a-* : *amenazawr* (*amen-a-zawr*) « tout-puissant ».

6. Règles d'édition de Renoux

On aimerait savoir comment le texte arménien édité a été constitué : l'édition « Repose, dit Renoux, sur la version arménienne du manuscrit *Jérusalem, Couvent Saint-Jacques 326* pour les mēmrē 3 à 16, et sur le *Galata, Bibliothèque arménienne 54* pour les douze vers du premier mēmrā. Nous adoptons les nombreuses corrections qui ont été apportées au *Jérusalem 326* et nous conservons sa ponctuation; seule l'Ը euphonique n'a pas été maintenue » (p. LXIX).

Plusieurs questions se posent à propos de ces règles.

a) Le texte arménien a-t-il été copié directement du Ms — photos, microfilm — ou de l'édition de Murat pour le collationner, entièrement ou par endroits, avec le Ms sur place? L'éditeur ne nous le fait pas savoir clairement.

b) Murat fait savoir qu'il a transcrit en toutes lettres les abréviations du Ms (*Sion*, 1927, p. 349, notes 7-9); Renoux en a fait autant, mais le lecteur n'en est pas averti.

c) On aimerait lire en notes toutes les corrections apportées au Ms *par le correcteur* — que les philologues arméniens supposent être Nersès de Lampron, qui avait commandé le manuscrit — comme dans l'édition de Murat, les ayant adoptées aussi.

d) On désirerait être averti que l'éditeur a corrigé plusieurs mots du Ms: c'est seulement en cours de lecture qu'on les remarque au bas des pages. Nous y reviendrons d'ailleurs. Le premier éditeur a indiqué toutes ses corrections, les hapax du texte ou des formes qu'il supposait comme tels, a attiré l'attention sur certaines lectures anormales du point de vue de la grammaire de l'arménien classique et du vocabulaire.

e) Renoux, comme Murat, a conservé la ponctuation du Ms. Nous ne partageons pas leur avis. En effet le texte abonde en points, deux points et virgules, d'une part parce que le traducteur a voulu sans doute reproduire les signes de métrique de l'original, d'autre part d'abord lui, et puis les copistes, au cours du temps, ont mélangé signes et ponctuation arménienne, comme Renoux l'a si bien montré et expliqué (p. XXXI). Le résultat est que, selon l'éditeur même, « Il faut d'abord exprimer quelques réserves sur la valeur des signes, virgule, deux points (un point — M.M.), et majuscules que l'on rencontre dans les manuscrits et fragments arméniens des *Mēmrē sur Nicomédie* » (p. XXXII). Dès lors, à l'exemple des éditeurs de textes critiques, ne fallait-il pas ponctuer le texte arménien comme on le comprend, comme l'éditeur et le traducteur l'a saisi, selon les règles de ponctuation de l'arménien moderne? C'est ce qu'Essabalian a fait heureusement dans sa réédition du fragment et du 9e mēmrā. Sinon on peut être sûr que le lecteur est très gêné de voir un point (correspondant aux deux points du français) séparer le sujet du verbe, ou deux points (correspondant au point du français) se mettre entre la principale et la subordonnée, comme dans ces vers :

Ո՛ր հեռիդ ես ի ծերութենէ,
Մի՛ կարծեր թէ հեռի իցէ մահ :
Զի վերին աւրէնսդիրն.
Ո՛չ երբեք ընդ աւրինաւք :
(p. 14.141-144)

« Il est trop commode, écrivait A. Vaillant dans l'avant-propos de son édition de Méthode d'Olympe, de reproduire un manuscrit en laissant au lecteur le soin d'en interpréter le texte comme il peut : pour cette besogne, un philologue est inutile, et un photographe suffit » (PO, t. XXII, 1930, fasc. 5, p. III).

f) « Conformément au genre littéraire du mēmrā, dit Renoux, nous disposons le texte par groupe de deux vers » (p. LXIX). Le mot « vers » ne devrait pas faire illusion ici, car la version arménienne est en prose, mais ayant la saveur d'un poème, grâce à la compétence du traducteur de l'époque classique. D'ailleurs l'éditeur même ne se cache pas que ses coupures de phrases, qu'Essabalian avait effectuées avant lui dans l'édition du mēmrā 9 selon l'original (et Renoux n'en diffère pas ici), sont souvent incertaines faute d'original, et l'on se demande si elles ne sont pas gênantes non plus comme la mauvaise ponctuation.

Notons en passant, et quoi qu'il en soit de cette disposition en « vers », pour s'être contenté « de reproduire le manuscrit *Jérusalem 326* comme s'il s'agissait d'un écrit en prose », Murat n'avait pas mérité d'être déclaré comme ignorant le genre littéraire de l'œuvre qu'il publiait (p. XVIII). Il publiait sous forme de prose ce qui l'était bien, tout en sachant que « Chaque mēmrā est divisé en strophes (*տունս*), commençant par une majuscule, et ça et là par une simple minuscule *bolorgir*, et séparées les unes des autres par deux points et un espace de 1 à 2 cm. Chaque strophe a deux coupures, séparées par une virgule. De même les syllabes devant être accentuées sont marquées d'un accent » (*Huschardzan*, p. 204).

La disposition en vers du texte n'est que la forme ; voyons le travail effectué par l'éditeur en vue de l'amélioration du texte arménien.

7. Corrections textuelles de Renoux

On rendra hommage à la sagacité de l'éditeur d'avoir su corriger plusieurs lectures fautives et restituer plusieurs omissions du Ms là-même où l'original n'existait pas. Sa tâche de traducteur, où il pesait et méditait chaque mot, y a contribué. Si beaucoup de corrections sont notées au bas des pages, d'autres ne le sont pas, comme il s'avère de notre confrontation de son édition avec celle de Murat marquant consciencieusement tous les détails. Ainsi, p. 178, vers 83, *երանկք* du Ms est corrigé en *երանգք* ; p. 182, v. 149, *դառնա* est devenu *դառնայ* ; p. 184.210, *զաւրանա* est lu *զաւրանայ* ; d'ailleurs il a ajouté *յ* après *ա* dans plusieurs mots, mais sans avertir le lecteur, ce qui n'est pas grave pour celui qui connaît la date de la version et l'orthographe de l'arménien classique.

Il nous semble que certaines de ses corrections ne sont pas heureuses. Voici quelques exemples :

p. 42, v. 103-104 : *Արարին իւրեանց ապաշխարութիւն, յարկ ժամանակեալի ամրոցի* « Ils ont fait de leur pénitence un abri passager » ; le mot en italique se lit *ժամկեանի* dans le Ms, forme bizarre ; sans la corriger, Murat a noté «Mot nouveau : *ժամկեան* = *ժամանակեան*» ; *ժամկեան* dont *ժամկեանի* serait le génitif singulier, n'est pas dans les dictionnaires ; Renoux ayant pris *ժամանակեան* indiqué dans les dictionnaires comme le génitif secondaire du nom *ժամանակ* « temps », et à part, synonyme de *ժամանակեայ* « temporaire, passager », l'a mis au génitif singulier comme déterminatif du terme *ամրոցի* « de la forteresse » (qu'on ne trouve pas dans sa traduction). Mais la forme *ժամանակեան* ne se décline pas. Il fallait se contenter de sa forme directe, comme on le retrouve à la p. 258.507-508.

P. 84, v. 89-90 : *ո՛չ վայրապար, և ընդ անդաս, չիք որ կարէ տրտնջել* : « Car elle

n'(est) pas futile et désordonnée, il n'est personne qui puisse murmurer» : il s'agit de la correction ou du conseil de Dieu. La lecture du mot en italique est *ամտաս* dans le Ms; Murat se contente de noter à ce propos que ce passage est gâté comme beaucoup d'autres. Nous ferions remarquer qu'on n'est pas sûr que l'adjectif *անդաս* « sans ordre, désordonné » appartient à l'arménien classique, bien qu'on le trouve dans les dictionnaires de l'arménien ancien en général : son unique témoignage dans le Grand dictionnaire de Venise est de la traduction d'un écrit de Philon faite après la première moitié du V^e^ siècle. D'autre part, *ընդ անդաս* étant d'une construction bizarre du point de vue de la syntaxe (une préposition, *ընդ*, n'introduit pas un adjectif), nous proposerions de lire *ընդ ամտաս* comme *ընդ ամենայնի տաս* : *Զի ոչ վայրապար և ընդ ամենայնի տաս* « car tu ne donnes pas (ton conseil) inutilement et *pour tout* », ou bien comme *ընդունայն տաս* : *ընդունայն* serait le synonyme de l'adverb *վայրապար* « inutilement ».

P. 86, v. 127-128 : *Ո՛չ ի կորուստ անխտիր ցանէ զգանձ իւր չնորհքդ քո* : « Ce n'(est) pas en pure perte, indifféremment, que ta grâce répand son trésor » : le verbe en italique est à l'infinitif dans le Ms; nous le lirions plutôt à la 3^e^ p. du pluriel, car le *plurale tantum* *չնորհք* étant sujet, comme dans cette phrase, le verbe se met au pluriel en arménien classique, comme dans le texte des *Mēmrē* d'ailleurs.

P. 158, v. 759-760 : *Նկարեաց այսուհետև ի միտս քո զքաղաքն հզաւր և սաստիկ* « Donc, *représente-toi*, en ton esprit, cette ville, puissante et forte » : en changeant la lecture *նկարեայ* du Ms, l'éditeur a cru restituer l'impératif singulier du verbe *նկարել*; il fallait écrire *նկարեա* : le copiste a ajouté tout simplement un *յ* après *ա* là où il n'en fallait pas un, comme dans p. 216, v. 368 au datif *նմայ*, corrigé justement par Renoux en *նմա*; à la p. 288.105 *գիտա* « sache » est *գիտայ* dans le Ms.

En plus des corrections et des restitutions de l'éditeur, le texte arménien des *Mēmrē* a besoin d'être revu minutieusement.

8. Corrections qu'aurait dû proposer l'éditeur

A notre avis, il y a dans le texte des dizaines et des dizaines de formes fautives pour lesquelles l'éditeur pourrait proposer des corrections, ne fussent qu'hypotétiques. Elles seraient d'autant plus faciles et auraient chance d'être plausibles sinon justes, là où l'on a l'original, comme Essabalian l'a montré en plusieurs endroits. Voici des corrections :

p. 180, vers 131-132 : *Ո՛չ կարէ և քաղցրութիւն դառնացուցանել զբերան կերակրողաց իւրոց* « La douceur ne peut pas non plus rendre amère la bouche de *qui en mange* » (trad. du syriaque); Essabalian fait remarquer que la traduction du syriaque serait *կերրողաց*. « de ceux qui mangent », tandis que *կերակրողաց* signifie « de ceux qui nourrissent ».

P. 184, vers 187-188 : *Այլ բնութիւնս եցոյց զբնութիւն և առ ազատութիւնս զխոստմո՛ւնս պարգևի* « *Vis à vis* des natures, il montra la force, et vis à vis de la liberté, la promesse »; nous ferons remarquer que l'équivalent de « vis à vis » en italique manque dans la première proposition arménienne, sans quoi elle n'est pas correcte grammaticalement. Nous proposerions la solution suivante :

les termes *բնութիւնս* et *ազատութիւնս* étant coordonnés, après *Այլ* nous lirions la préposition *առ* « vis à vis » : *Այլ առ բնութիւնս եցոյց...*, comme devant *ազատութիւնս*, si la conjonction *Այլ* a son équivalent dans l'original, ce qui ne paraît pas être le cas d'après la traduction de Renoux; sinon nous proposerions de la corriger en *առ* et de lire : *Առ բնութիւնս...*

P. 174, vers 38, on a *զպատռուածս* « les déchirures » : la forme *պատռուած* est médiévale et moderne, et par conséquent non indiquée dans les dictionnaires de l'arménien ancien; son verbe est *պատռել*, avec *ա*, comme Murat et Essabalian l'ont fait remarquer. Il fallait donc corriger cette forme du Ms en *զպատառուածս*. D'ailleurs la voyelle *ա* est tombée aussi

dans la lecture *խորզզզածն* « vêtu de cilice » (p. 42, v. 121), qu'on ne trouve pas dans les dictionnaires et qu'il fallait lire *խորգազգածն*.

P. 42, v. 122 : dans *ի պանտեանս իւր մտանէ սուսերն* « l'épée entre dans son fourreau », la lecture en italique, non notée dans les dictionnaires, est à lire *պատեանս*.

P. 30, v. 387 : dans *էր ուր աշխատէր ի մանկութեան* « Un autre, *qui* peinait depuis (sa) jeunesse », *ուր* « où » est à lire *որ* « qui ».

Voici des pages où le texte des vers indiqués avaient besoin d'être amélioré d'après la grammaire. Il serait trop long d'exposer nos corrections :

Pages	*Vers*	*Pages*	*Vers*	*Pages*	*Vers*	*Pages*	*Vers*	*Pages*	*Vers*
14	132	58	74	126	239	194	titre	272	17
14	139	60	103	128	281	196	30	288	104
16	175	72	294	132	323	198	64	302	83
20	228	74	312	142	518	200	100	304	113
22	268	80	35	150	618	200	112	310	11
24	308	84	115	152	658	200	125	314	69
30	387	98	90	154	698	206	187	318	149
40	88	100	111	158	715	236	148	324	23
44	152	102	139	164	838	302	83	326	261
46	162	106	232	186	215	314	69	326	269
56	28	118	101	188	243	324	231	330	titre
						336	111	334	84

Notre liste est loin d'être complète.

On sait que des corrections ont été proposées par Murat et Essabalian : voyons qu'en a fait Renoux.

9. Corrections empruntées

La comparaison des éditions nous a révélé que Renoux a fait siennes purement et simplement les corrections de Murat et d'Essabalian, sans aucune fois rappeler leurs noms dans ses notes. Sans nul doute possède-t-il assez son arménien pour corriger tout seul telle ou telle lecture du Ms ; mais ne devait-il pas mentionner le nom de la personne qui l'avait devancé, aussi faible que soit son apport, aussi évidente que soit la coincidence des mêmes corrections ? Nous pouvons citer plusieurs cas en leur ajoutant des etc. :

p. 20, v. 220 : *վշտամբերութիւն*, en face du *Cod.* *վշտամբութիւն*, a été proposé par Murat (*Sion*, 1927, p. 347, note 1) : Renoux se contente d'indiquer le *Cod.*, mais pas le nom du premier correcteur.

P. 176, v. 79 : *ամենահաստչին* « au Créateur universel » a été proposé par Murat, en face du Ms *ամենահաստին* (*Sion*, 1928, p. 278), mais rejeté par Essabalian (*Handēs amsorya*, 1933, col. 271, n. au vers 79). Renoux l'a adopté en silence, le *Cod.* même n'étant pas mentionné.

P. 182, v. 171 : *դառնանալն* « devenir amer », correction exacte proposée par Murat d'après le sens (*Sion*, 1928, p. 279), et par Essabalian avec mention de Murat, est adoptée par Renoux silencieusement, en face du Ms *դառնալն* « revenir », non indiqué par l'éditeur.

P. 184, v. 187 : *զբռնութիւն* « la violence », correction proposée par Essabalian d'après l'original (*HA*, 1933, col. 275, v. 187), adoptée par Renoux en silence, en face du *Cod.* *զբնութիւնսն* « les natures ».

P. 188, v. 265 : *երթիցէ* « allât », en face du Ms *եթէ իցէ* « s'il fût », proposé par Essabalian d'après l'original, est accepté par Renoux sans même indication du *Cod.*

P. 188, v. 268 : *բռնադատել* « contraindre », proposé par Murat (*Sion*, 1928, p. 347), en face du Ms gâté *բռնատել* ; accepté par Essabalian en citant Murat, et par Renoux sous silence et sans indiquer le *Cod.*

P. 190, v. 297 : *սրոյ* « de l'épée », proposé par Essabalian d'après l'original, en face du *Cod.* *սիրոյ* « de l'amour », adopté par Renoux oubliant d'indiquer *Cod.* et correcteur.

P. 302, v. 78 : *Cod.* *զհաչ* a été corrigé en *զչահ* dans la marge du Ms par Savalanian, d'après la note de Murat (*Sion*, 1929, p. 278, n. 3) ; Renoux ne le rappelle pas, le prenant pour une correction du correcteur du Ms.

P. 302, v. 82 : *Cod.* *յանկողի* a été corrigé en *յանկողնի* par Murat (*ib.* n. 4) ; Renoux ne le rappelle pas.

P. 304, v. 110 : *Cod.* *մխիթարել* a été corrigé en *մխիթարեր* par Murat (*Sion*, 1929, p. 279, n. 2) : on ne le savait pas.

P. 310, v. 10 : *Cod.* *սգածք* a été corrigé en *սգագածք* par Murat (*Sion*, 1930, p. 55) que Renoux ne fait pas savoir.

10. Divergences de lectures

Malgré tous les emprunts de lectures et de corrections, on trouve des divergences dans les deux éditions complètes, soit dans le texte même, soit dans les notes indiquant les *Cod.*, après toutes les fautes d'impression qui ont été corrigées par Murat ; Renoux n'a pas repris les errata de son édition, pourtant nombreux. Voici quelques divergences :

Édition Murat	*Édition Renoux*
պաշտաւնեա (*Սիոն*, 1927, 348)	*պաշտանեա* (26. 320, n. 6)
աստանկեցուցանէ (1927, 347)	*աստ անկեցուցանէ* (22. 258)
դուռն (1927, 381)	*դուռնն* (36. 3)
յաճախս (1928, 29)	*յաճախէ* (56. 42)
պահես (1928, 29)	*պահեա* (56. 47)
վայելեաց (1928, 93)	*վայեաց* (96. 37)
մեծթենթանաց (1928, 187)	*տենթենթանաց* (128. 275)
յերեկորեա (1928, 94)	*յերկորեա* (98, n. 4)
երանկք (1928, 278)	*երանգք* (178. 1)
հպիլ (1928, 278)	*հպել* (178. 113)
մի աւուր (1928, 278)	*միաւոր* (180. 142)
երկուցունց (1928, 346)	*երկոցունց* (186. 238)
քա՛ւ է (1928, 346)	*քա՛ւ* (186. 241)
չոքաւ (1928, 383)	*չոգաւ* (202. 3)
զժողով ըղենէնէն (1929, 279, n. 3)	*զժողով ըղէնէն* (306, n. 10)
ճակատեղն (1930, 56)	*Ծակատեղն* (318, n. 5)

etc.

On ne sait plus à quelle édition se vouer. Il y a sans doute une part d'errata dans toutes ces divergences. Il y a cependant quelques faits qui nous laissent dans l'incertitude.

Après la publication de plusieurs pages de la version arménienne, Murat y a remarqué des fautes d'impression qu'il a corrigées d'après le Ms : *Sion*, 1927, p. 383 ; 1928, pp. 95, 335 ; 1929, pp. 72, 190 ; 1930, p. 60. Les fautes corrigées sont pour la plupart correctes dans l'édition de Renoux ; quelques unes s'y retrouvent pourtant : Murat ou l'ouvrier-compositeur se trompait-il en corrigeant les fautes, ainsi que cela lui est arrivé une fois, comme on le verra. Notons trois fautes répétées dans la seconde édition.

Dans *Sion*, 1927, p. 383, Murat a corrigé deux fautes de la p. 62 de la même année.
1° « L. 18 du haut : au lieu de զի lire եթէ » ; ce serait dans :

Սաստկութիւնդ քո կակուղ է,
զի իմաստութեա՛նբ է խաստութիւն իւր :

(Renoux, p. 84, v. 107-108)

« Ta sévérité est tendre,
car sa rigueur est sagesse »

La conjonction de coordination զի étant bien employée ici, ce n'est pas ce passage qu'a voulu indiquer Murat, mais bien le suivant, car le 18 (tout au moins imprimé) de sa correction est bien à lire 13 ; sans doute il s'agit du զի de :

Իմաստուն է և ստուգութիւն քո
զի ապականեսցէ՛ և զգուեսցէ :

(Renoux, p. 84, v. 101-102)

« Sage est aussi ta justice
pour détruire et caresser »

En remplaçant զի du vers 102 par la conjonction եթէ, on traduirait : « Soit qu'elle détruise, soit qu'elle caresse », ce qui nous semble plus conforme à l'idée du poète

Quoi qu'il en soit, les deux զի sont restés chez Renoux, dont l'un, d'après le témoignage de Murat, ne serait pas dans le Ms.

2° *Sion*, 1928, p 383, Murat dit en corrigeant : « p. 94, col. 1, l. 24 du haut, après իւրեանց lire : Ցայնմ ննջեցին այգուն, և ահա անկեալ են չինուածք իւրեանց գմարմնովք իւրեանց », c'est-à dire ajouter les deux mots en italique, qu'on ne trouve pas chez Renoux (p. 98, v. 91-92) : lequel des deux éditeurs croire ? C'est pourquoi nous aimerions que ce dernier eût précisé la source exacte de sa copie.

3° A la même page du *Sion*, Murat corrige le mot բարկութիւն de son édition en բարկութիւնն (p. 94, col 2,1.20 du bas), qui est resté sans -ն chez Renoux (p. 102, v. 137) : simple faute d'impression, ou c'est Murat qui se trompait à nouveau en se corrigeant ?

Tout ceci nous amène à dire quelques mots des fautes d'impression de l'édition de Renoux.

11. Errata dans l'édition de Renoux

La première édition contient encore quelques fautes d'impression, malgré les corrections de l'éditeur.

Essabalian, qui critiquait Murat pour son édition peu soignée, a des différences de texte, portant sur des lettres seules, dans sa publication du 9e mēmrā justement d'après celle de Murat : pour ces mêmes divergences, les deux éditions complètes concordent. Les voici : *Handēs amsorya*, 1933, vers 6, 14, 82, 89, 93, 111, note du vers 161, 179, 184, 190, 193, 205, 293. Si ces différences étaient des corrections proposées par Essabalian, elles méritaient d'être signalées.

La belle édition de Renoux est entachée malheureusement de dizaines de petites fautes d'impression de lettres : nous les relevons uniquement dans le désir sincère d'être utile à l'éditeur et aux lecteurs du texte arménien :

p. VIII, Bogharian, lire : *Srboc'*, et t. II, qui contient la description du Ms *Jérusalem 326* des *Mēmrē*. Il fallait y ajouter le t IV, qui contient la description du *Jérusalem 1300* ayant conservé des fragments.

P. XII, Zarbhanalian, lire : *Matenadaran haykakan t'argamnut'eanc' naxneac'*.

P. XVIII, 1 9, lire : Վասն յանդիմանութեան

1.5 du bas, lire : *žołovacoy*

note 41, lire : *Catalogue des anciennes traductions arméniennes.*

P. xxx, 1.8 du bas, lire : *յորում*; note 37, lire p. 68.

P. xxxii, note 52, lire : p. 349.

P. xli, 1re citation, 1.2, lire : « dit-il ».

P. lii, 1.1 du bas, lire : *hawasti.*

P. liii, 1.11 du bas, lire : *harkaneli* au lieu de *harkaneali*, forme barbare, et supprimer *hareal* qui signifie « frappé ». — P. 334, v. 83-84 : *Մի հայեսցուք ի հարուածսն, այլ ի կամս հարկանելոյն* sont traduits : « Ne considérons pas les coups, mais l'intention *de Celui qui frappe* ». Si l'on traduit *Հարկանելոյն* par « de celui qui frappe », c'est-à-dire le génitif d'un nom d'agent, il faut croire que ce génitif est celui de *Հարկանելի* (= infinitif *Հարկանել* + *-ի*) : son génitif serait alors *Հարկանելւոյն*, sans la chute de *-ւ-*, chute fréquente au moyen-âge. Autrement *Հարկանելոյն* serait le génitif de l'infinitif, et l'on traduirait le vers 84 par « mais la volonté de frapper ». — A la p. 334, v. 71, on lit : *Զի եկեսցէ զան հարելոյն* traduit par « Car viendra le châtiment *de Celui qui frappe* » : *Հարելոյն* est le génitif de la forme *Հարեալ* qui signifie « frappé » et ne peut être considéré comme ayant même sens que *Հարկանելի*. Le contexte suggère, nous semble-t-il, qu'on traduise « de celui qui est frappé », et qu'on ne considère pas *Հարեալ* comme l'équivalent de *Հարկանելի* « celui qui frappe », comme le voudrait l'éditeur.

P. liii, 1.3 du bas, lire : *amenakecʻoycʻn.*

P. liv, 1.15 du bas, lire : *arawawtn.*

C'est dans le texte arménien que les confusions de lettres qui se ressemblent dans leur tracé sont nombreuses. Disons en passant que l'Imprimerie Orientaliste devrait améliorer et bien différencier ces caractères. Comme plus haut, nous notons les formes correctes, sans mettre les fautives sous les yeux du lecteur qui les trouvera aux endroits indiqués; nous disons une fois pour toutes qu'il faut « lire, est à corriger en » devant toutes les corrections; nous indiquons pages et vers :

6. 4 *զչտեմարանս*
6. 10 *Յովսեփայ*
6. 11 *բաշխեաց*
8. 53 *ճշմարտութիւն*
8 n. 2 *չնոհք*
10. 63 *յափշտակիչ*
14. 139 *ի մէջ*
16. 153 *չփոթեսցէ*
18. 199 *Հարկանէ*
20. 223 *Իբրև*
20 n. 5 *վչտամբութիւն*
26. n. 6 *պաշտանեա*
38. 41 *խրատիչն*
38. 42 *զաւգնականն*
44. 154 *չիք*
48. 199 *վնաս տային*
48. 212 *երբ է*
60. 108 *որ չանացաւ*
66. 206 *տեղւոյն*
70. 274 *մեզ*
72. 280 *զամենայն*
78. 18 *ակնարկելոյ*
86. 147 *մեզ*
88. 168 *չար*
96. 43 *Իբրև*
102. 163 *մեզ*
106. 232 *Հեռւոյ*
126 n. 9 *ճինչք*
130. 297 *մէզ*
130. 300 *գժդմնեցաւ*
142. 518 *զառեւանգեալս* (?)
144. 541 *Իգաց*
148. 603 *վչտանայ*
164. déplacer 851 devant *Ողբացա'ւ*
172. 13 *մինչդեռ*
184. 187 *Այլ*
200. 99 *անաւրէնութիւն*
200. 101 *քաւղեայ*
200. 125 *յուղղոջ*
202 n. 7 *նայ*
210. 245 *Եգիպտոս* (*passim*)
214. 303 *մինչև*
274. 56 *մէջ*
292. 181 *զչարիս*
306. 129 *մինչ*

Les errata suivants nous ont été signalés par Dom Bernard Outtier, de l'Abbaye de Solesmes, que nous remercions :

P. XXV, note 5 lire : le mēmrā
P. XXXII, note 46, lire : et 148.
P. LIV, 1.5 du bas, lire : v. 829.
P LXVII, 1.14, lire *džoxkʿ*.
158. 754 վայելուչ
160. 794 ընդդէմ
188. 244 զգոյնս
160. 194. 12 գաճիզ
194. 13 յամպարշտութենէ
218. 393 տնկեալն
232. 90 չիցէ
289. 128 lire *cou*

Nous préférerions ne pas remplacer dans les textes classiques les deux lettres ե + ւ par և nous venant du moyen-âge.

Tout en maintenant nos remarques, nous disons en toute franchise en guise de conclusion : Charles Renoux a fourni un livre précieux et joli de présentation. Il nous a semblé qu'il a travaillé beaucoup plus à nous donner une bonne traduction concise et agréable à lire, ne s'éloignant pas trop de la version arménienne, qu'à améliorer le texte arménien, surtout lorsqu'il ne disposait que d'un seul manuscrit. Il faudra en trouver d'autres éventuellement et reprendre le texte avec une méthode de correction plus critique.

Martiros Minassian

Nicholas I patriarch of Constantinople, Letters. Greek text and English translation by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. VI = Dumbarton Oaks Texts, II), Washington D.C. Dumbarton Oaks Center for Byz. Studies 1973 (ersch. 1975), XXXVII S. + 1 Bl. + 631 S.

Mit der vorliegenden Edition und Übersetzung der Briefe des Patriarchen Nikolaos I. Mystikos durch R. J. H. Jenkins (†) und L. G. Westerink erscheint nach langer Zeit der zweite Band in der Reihe der Dumbarton Oaks Texts, die mit der Edition des »De Administrando Imperio« Konstantins VII. Porphyrogennetos so hervorragend begonnen hatte. Patriarch Nikolaos I. (852-925) war, nicht nur als Haupt der orthodoxen Kirche, sondern auch als Staatsmann, eine der bedeutendsten Persönlichkeiten im byzantinischen Reich des frühen 10. Jahrhunderts. Ab 1.3. 901 Patriarch in Konstantinopel, geriet er infolge des Streits über die 4. Heirat Leons VI. und seiner Verwicklung in die Revolte des Andronikos Dukas in einen scharfen Gegensatz zum Kaiser, weshalb er 907 zurücktreten und einem neuen Patriarchen Platz machen mußte (sog. »Tetragamieschisma«). Im Mai 912 auf den Patriarchenthron restituiert führte Nikolaos nach dem Tod des Kaisers Alexander zwischen 913 und 914 die Regentschaft für den minderjährigen Konstantin VII. Porphyrogennetos und leitete in dieser Eigenschaft u.a. die Verhandlungen mit dem bulgarischen Zaren Symeon. Wegen seiner zu großen Nachgiebigkeit gegenüber den bulgarischen Forderungen wurde er 914 durch Zoe, die Kaiserinwitwe Leons VI., als Haupt des Regentschaftsrates gestürzt, durfte jedoch Patriarch bleiben. Nach einer kurzen Rückkehr zur Macht 918/19 wurde er schließlich von Romanos I. Lekapenos endgültig in den (politischen) Hintergrund gedrängt. Er starb am 15.5.925.

Diese politische Bedeutung Nikolaos', sowohl im kirchlichen als auch im weltlichen Bereich, rechtfertigt zur Genüge die erneute Edition und Übersetzung der Briefe des Patriarchen, die seine Laufbahn begleiten und kommentieren, durch R. J. H. Jenkins (Nr. 1-163) und nach dessen Tod durch L. G. Westerink (164-190). Die Edition wird eingeleitet durch einen

kurzen Überblick über das Leben des Nikolaos (xv-xxvii), Überlegungen zur Chronologie der Sammlung (xxviii-xxxi; besonders wichtig hier im Gegensatz zu den früheren Interpretationen der Neuansatz der gesamten Sammlung in die Zeit zwischen 912 und 925; zur Datierung der einzelnen Briefe vgl. jeweils die entsprechenden »summaries«), Aufzählung der verschiedenen Codices (xxxi-xxxv) sowie der bisher erschienenen Editionen (xxxv-xxxvii). Für die vorliegende Edition wurde v.a. der Codex Patmiacus 178 (s. x/xi) zugrundegelegt, sowie in begrenzterem Maß Patmiacus 706 (s. xii) und Vindobonensis Phil. gr. 342 (s. xi). Den Band schließen ausführliche Indices zu Eigennamen, Termini, Vokabular, Zitaten und Incipits ab.

Naturgemäß wird der größte Teil der Sammlung von Briefen zu den inneren Angelegenheiten der byzantinischen Kirche in Anspruch genommen (ca. 75), es folgen die Briefe, die sich an staatliche Würdenträger richten (ca. 32). Von den Schreiben an auswärtige Staaten und Personen sind am zahlreichsten die an den bulgarischen Zaren Symeon und seine Gefolgschaft (Nr. 3-31), 11 befassen sich mit den italienischen Angelegenheiten oder sind an den Papst gerichtet. Im Rahmen dieser Zeitschrift besonders interessant dürften die folgenden Briefe sein: Nr. 1 (in der Adresse fälschlich an den Emir von Kreta, vgl. S. 526) und 102 an den arabischen Kalifen (über den Status der Zyprioten zwischen Byzanz und Kalifat bzw. über die Zerstörung christlicher Kirchen und die Behandlung der byzantinischen Kriegsgefangenen durch den Kalifen), an den Emir von Kreta (2), über die Schwierigkeiten der Christianisierung der Alanen (51/52/79/118/133/134/135), an die Herrscher der Abasgen (46/51/162) bzw. Armeniens (139) sowie an den Kuropalates von Iberien (91) und an einen der drei Orientpatriarchen (98, ohne genauere Adresse).

Zu bedauern bei dieser hervorragenden Arbeit ist das Fehlen eines vollwertigen Kommentars, den auch die »summaries« (525-592: kurze Zusammenfassungen mit Anmerkungen zu Adressat und Chronologie sowie kurzen bibliographischen Hinweisen) nicht ersetzen können, ein Manko, das auch von Westerink bemerkt, jedoch mit dem Hinweis auf das Fehlen entsprechender Notizen im Jenkins-Nachlaß entschuldigt wird. Dennoch wäre zu wünschen, daß (wie ja auch schon bei der Edition des DAI geschehen) noch ein Kommentarband folgen wird, der allein diese Briefsammlung für den Benutzer erst richtig erschließen könnte. Leider entspricht auch die Übersetzung der Briefe m.E. nicht in allen Punkten den Forderungen, die an eine wortgetreue Übertragung zu richten sind: besonders die Wiedergabe griechischer Termini und Titel scheint mir zu frei zu sein (um nur zwei Beispiele zu nennen: entspricht der Parakoimomenos tatsächlich in seinen Funktionen dem englischen Chamberlain? Weshalb wird der Titel Exousiastes [von Abasgia] — im griech. an sich wohl wertfrei — einmal mit Prince [46/51] und einmal mit dem schärferen Despot [162] übersetzt?). Hier wäre m.E. ein Festhalten an den griechischen Termini mit nachfolgender Erklärung in den summaries glücklicher gewesen, ebenso wie — ganz allgemein gesehen — eine engere Orientierung der Übersetzung an dem griechischen Originaltext wünschenswert wäre. Der Schwerpunkt scheint bisweilen doch mehr auf Lesbarkeit als auf eine genaue Übertragung der griechischen Satzkonstruktion, Grammatik u.s.w. gelegt worden zu sein.

Diese — wenigen — kritischen Anmerkungen sollen jedoch keineswegs den Eindruck verwischen, daß es sich bei dem vorliegenden Werk um eine hervorragende Arbeit handelt, die für jeden, der sich mit Nikolaos und seiner Zeit beschäftigt, von größtem Wert sein wird. Weitere Editionen dieses Standards nicht nur in der Reihe der Dumbarton Oaks Texts wären sehr zu wünschen.

Ralph-Johannes Lilie

Dumbarton Oaks Colloquium 1971: Byzantine Books and Bookmen. Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1975. XII + 110 S., 65 Abb. auf Taf.

Der hier vorzulegende Band enthalt Vorträge eines Colloquiums, das von I. Ševčenko und C. Mango geleitet wurde. Es ist schade, daß nicht alle damals gehaltenen Referate gemeinsam publiziert wurden; es fehlen die von H. Buchthal (Some Early Palaeologan Manuscripts: Miniatures and Ornaments), C. Nordenfalk (The Latin Book Judged by Greek Standards) und I. Ševčenko (Producers of Byzantine Literature and their Social Status), und dem durch das in dem Band Abgedruckte neugierig gewordenen Leser wird auch vorenthalten, ob und ggf. wo er das hier Fehlende gedruckt finden kann. Der bedauerliche Brauch, nicht alle Beiträge von Symposien und Colloquien zu bringen und auch Hinweise auf evtl. anderweitiges Erscheinen zu vermeiden, scheint im Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies mittlerweile so fest eingewurzelt zu sein, daß Hoffnungen auf eine Änderung wohl illusorisch sein durften. Immerhin ist das, was hier geboten wird, interessant genug, um für seine Veroffentlichung dankbar zu sein.

Eingangs handelt N. G. Wilson über »Books and Readers in Byzantium«. Sein klar und systematisch aufgebauter, in allen wichtigen Aussagen gut belegter Beitrag ist geeignet, so manche Vorstellung von der Verbreitung des Buches in Byzanz als romantische Utopie zu erweisen. W. beginnt mit »Production and Trade«. Wenn man die nuchternen Darlegungen liest, wie schwierig u. U. die Beschaffung von Pergament war, was Bücher kosteten — der Par. gr. 451 z.B. hätte etwa 0,8% des hochsten und rd. 7% des niedrigsten Jahres-Gehaltes eines Themenstrategen verschlungen — und daß es wahrscheinlich einen regulären Buchhandel nicht gegeben hat, so kann man die Schwierigkeit des Erwerbs literarischer Bildung ermessen und verstehen, daß einerseits der private Bücherbesitz sich, wie W. betont, meist auf die notwendigsten Fachbücher beschränkt und andrerseits sich Lesezirkel bildeten, für die W. einige instruktive Beispiele gibt und die s. E. auch selten waren, und für die literarische Bildung, die für diese Zustände ja erstaunlich weit verbreitet war, wohl sehr oft Anthologien die Quelle bildeten. Was W. über private Bibliotheken ermitteln konnte, läßt sehr bescheidene Bestände erkennen: Die größte, die er nennt, die des Großgrundbesitzers Eustathios Boilas, umfaßte lt. Testament von 1059 ganze 50 Bände. Schreiber (Kalligraphen) waren meist Mönche, die nicht nur für die Klosterbibliotheken, sondern offenbar auch im Privatauftrag arbeiteten; billig waren sie offenbar auch nicht; berufsmäßige Kalligraphen aus dem Laienstande waren anscheinend selten, Gelehrte schrieben ihre Bücher gerne selbst, um Kosten zu sparen. Schließlich geht W. noch auf Autoren und Leser ein. Das Ergebnis ist ähnlich desillusionierend wie alles, was er zusammentrug, und man wird ihm zustimmen müssen, wenn er schließt: »This is one area in which the old-fashioned idea of Byzantium as an age of decline has some justification. But it can at least been said that the decline was not of the Byzantine's own choice; they valued education as much as did their predecessors, but economic circumstances prevented the circulation of books to many who would have liked to read them« (S. 14).

Es folgt von J. Irigoin »Centres de copie et bibliothèques«. Ihm geht es um vier Fragen: Wo hat man Bücher abgeschrieben? Nach welchen Vorlagen hat man kopiert? Wie hat man abgeschrieben, d. h. mit welcher Einstellung zum vorliegenden Text? Warum hat man Bücher kopiert? Aus der Fülle interessanter und wichtiger Einzelbeobachtungen sei hier nur herausgehoben, daß nachweisbar antike Texte getreuer, notfalls mit textkritischer Bemühung, kopiert wurden als byzantinische Texte, mit denen man sehr viel freier umging, daß ebenso nachweisbar manche Texte zwar häufig, aber nur für monastische Zwecke kopiert worden

sind, und daß I. die Aussage Wilsons, mönchische Scriptorien hätten auch für Auftraggeber von außerhalb der Klöster gearbeitet, mit sehr bedeutsamen Beispielen belegen kann

Nicht weniger aufschlußreich ist der Beitrag C Mangos »The Availability of Books in the Byzantine Empire, A D 750-850«. Aus seinen Ergebnissen sei die ausführliche und überzeugende Diskussion der Frage hervorgehoben, ob Photios die Bücher, die er in seiner Bibliothek« exzerpiert hat, in Konstantinopel, auf seiner Gesandtschaftsreise nach Bagdad oder dort gelesen habe, wobei M. — auch wegen des immensen materiellen Wertes, den 279 Bücher darstellten — zu dem richtigen Schluß kommt, daß die Lektüre auf der Gesandtschaftsreise mit Sicherheit auszuschließen ist, ebenso die Lektüre in Bagdad, allein schon wegen des notwendigen Zeitaufwandes, daß vielmehr die 279 Bücher wohl ehestens die Lektüre des Photios bis in die Spätzeit seines Patriarchates darstellen, zumal er Bücher dabei hat, die ihn entweder nur als Kirchenmann überhaupt interessiert haben können oder die er in seinen Homilien XV und XVI, gehalten 861 oder 867, ebenfalls als Quellen benutzt hat Diese These M s scheint mir sehr gut begründet Nicht weniger bedenkenswert ist, daß er die Wiederbelebung literarischen Interesses und literarischer Tätigkeit nach der ersten Phase des Bilderstreites mit einer Intelligenzschicht aus den Kreisen der Aristokratie mit treffenden Nachweisen in Verbindung bringen kann und daß er die Einführung der Minuskel als Schrift für Bibliotheksbücher ganz einleuchtend mit eben diesem Wiederaufleben gegeben sieht

Es folgt »Der Leserkreis der byzantinischen ‚Volksliteratur' im Licht der handschriftlichen Überlieferung« von H.-G. Beck, der hier sehr konzis den Nachweis wiederholt, daß die »Volksliteratur« diesen Namen zu Unrecht beigelegt erhielt, daß ihre Leser nicht im breiten Volk, sondern in der führenden Schicht zu suchen sind und daß die »Volkssprache«, in der sie angeblich abgefaßt ist, nur Anleihen an die wirkliche Sprache des Volkes in großerem oder geringerem Maße darstellt Der von B gewählte Vergleich mit dem Leserkreis der plattdeutschen Literatur des vorigen Jahrhunderts scheint mir die Situation genau zu treffen Daß es sich bei den satirischen Fabeldichtungen der spätbyzantinischen Zeit um Produkte handelt, die sich an weitere Kreise wandten, wird ebenso deutlich gemacht

Den umfangreichsten Beitrag hat K. Weitzmann beigesteuert, zu dem auch alle dem Band beigegebenen Illustrationen gehören . »The Selection of Texts for Cyclic Illustration in Byzantine Manuscripts« Im Großen und Ganzen ist er eine Quintessenz aus den sehr zahlreichen Arbeiten W.s, die immer wieder um die Probleme der byzantinischen Buchmalerei kreisen. Hier will er zeigen, welche Texte zyklisch illustriert werden, und geht alle Arten von Büchern durch, für die Illustrationsfolgen erhalten oder s E rekonstruierbar sind oder aufgrund von Miniaturen zu anderen Texten postuliert werden können. Es sind das: die Bibel, Apokrypha und Pseudepigrapha, Geschichtswerke, Hagiographika, mönchische Traktate, Epos und Drama, Paraphrasen, Kommentare, Homilien, Liturgische Bücher und Varia (so sind seine Abschnitte überschrieben) Man konnte dabei alle naturwissenschaftlichen Werke vermissen, aber die sind nicht zyklisch illuminiert, wenn auch nicht selten sehr dicht, sie hier außer Betracht zu lassen, ist berechtigt. Wollte man sich eingehend mit den vorgetragenen Ansichten auseinandersetzen, mußte man jeweils jene Bücher und Aufsätze mit heranziehen, auf die W. verweist Da das den Rahmen dieser Rezension total sprengen würde, sei hier nur auf das aufmerksam gemacht, wo man Fragen anmelden oder vielleicht sogar W nicht folgen kann. So ist zu den Vermutungen über einen Prophetenzyklus (S 75) anzumerken, daß bei der Berufung auf das Ezechiel-Fresco in der Synagoge von Dura Europos doch wenigstens erwähnt werden sollte, daß J. Gutmann u a die Ableitung aus der Buchmalerei bestreiten; außerdem sind die Bruchstücke von Illustrationen zu einzelnen Prophetentexten im Par. gr. 923 kaum sehr zwingend und reichen für die Annahme, es habe Prophetenbücher mit erzählenden Bilderzyklen gegeben, schwerlich aus. Sehr bedenklich scheint, daß W. für eine lateinische Handschrift des Ps.-Matthäus in Paris ein byzantinisches Vorbild annimmt

(S. 77), denn dieses Apokryphon ist eine lateinische Fälschung, die in Byzanz kaum eine Rolle gespielt hat. Es scheint auch sehr fraglich, ob die Zeichnungen in dem arabischen Apokryphon in Florenz (Fig. 13b) auf eine griechische Vorlage zurückgehen müssen (S 79), in christlichen Kreisen in Mardin (Mesopotamien) konnte man im Jahre 1299 sehr wohl noch ikonographische Traditionen der Kreuzfahrerzeit gekannt haben, womit dann Ps.-Matthäus die Quelle wäre. W.s Schluß, obwohl keine illustrierten Apokrypha aus Byzanz bekannt sind, könne man aus den »reflections in other languages« schließen, daß es sie doch gegeben habe, ist angesichts der spärlichen und, was Ps.-Matthäus anlangt, nicht hergehörigen Spuren allzu kühn, um nachvollzogen werden zu können. Man wird auch fragen müssen, ob jüdische Legenden in alttestamentlichen Zyklen in West und Ost wirklich auf illustrierte Handschriften alttestamentlicher Apokrypha oder Pseudepigrapha zurückgehen müssen (S 80 und 91). Daß sehr viel von dem Legendengut sehr früh in das christliche Bewußtsein eingegangen ist, zum christlichen Besitz wurde, ist hinreichend bekannt — das Martyrium des Jesaja z.B., das W. anführt (S. 80), ist schon in der »Kapelle des Durchzuges« in El Bagawat dargestellt. Ehe man so weitgehende Thesen aufstellt, wie W. das tut, sollten alle Kommentare, Katenen und sonstigen christlichen Quellen durchforscht werden, erst wenn sie nichts hergeben, darf man den Schritt zurück zu den jüdischen Quellen tun. Und selbst dann, wenn keine christliche Zwischenstufe eruierbar ist, ist doch angesichts des geringen Materials zumindest erwägenswert, ob nicht ab und an auch ein byzantinischer Miniator einmal ein Bild erfunden haben könnte; die immer wieder vorausgesetzte totale Abhängigkeit von Vorlagen, die man postulieren muß, wenn sie nicht erhalten sind, ist allzu einseitig, um voll überzeugen zu können. Im Zusammenhang von »Barlaam und Joasaph« vermißt man den Hinweis auf die beträchtlichen Unterschiede der Miniaturenzyklen, die S. Der Nersessian herausgearbeitet hat (S. 87). Aus den zwei Randminiaturen des Par. gr. 923 und einer im Vat. gr. 1927 zu schließen, daß es auch Illustrationen zu den Homilien Basileios' d.Gr. gegeben habe (S. 97f.), erklärt sich wohl aus der Verwunderung darüber, daß diese Predigten in keiner illuminierten Handschrift auf uns gekommen sind; die Basis für eine solche Annahme ist wieder reichlich schwach und wenig tragfähig. Beim Akathistos Hymnus (S 103; hier sind die Abb.-Verweise zu fig. 60b und 60c verwechselt) wäre zu prüfen, ob die häufigen Zyklen in der Wandmalerei oder die beiden Beispiele aus der Buchmalerei Priorität haben. Schließlich noch eine Frage zum Chludov-Psalter und seinen Verwandten. So sehr man W. zustimmen kann, wenn er die Randminiaturen aus verschiedenen älteren Zyklen ableitet (S. 104), so bleiben doch zahlreiche Motive, für die eine solche Ableitung schwer möglich ist und die auch in der späteren Ikonographie nicht wieder auftauchen — es sei nur an die verschiedenen Anastasis-Bilder erinnert, man hätte von einem Kenner wie W. auch gerne ein Wort zu ihnen gehört. Mir scheinen sie der Beweis, daß auch byzantinische Miniatoren durchaus, wenn auch nicht allzu oft und keineswegs immer mit feststellbarer Nachwirkung, neue Bildmotive geschaffen haben, die so einsam blieben wie die Schlange auf dem Kamelleib im Cod. Saray 8 (fig. 33). Bedauerlich ist auch, daß W. weder bei den Evangelienzyklen noch bei den Lektionaren auf seinen so stringenten Nachweis eingeht, daß im Par. gr. 74 ein Evangeliar mit einem für ein Lektionar geschaffenen Zyklus illustriert ist. Anderes ist wieder völlig schlüssig und überzeugend, z.B. was W. (S. 82f.) über die Illustration von historischen Werken oder S. 85 über Heiligen-Viten schreibt. Wenn hier die Fragen und Bedenken so stark betont scheinen, so liegt das nicht nur am Wesen einer Rezension, sondern auch an dem Wunsch, vor einer allzu starken Strapazierung der geringen Überlieferung für die Rekonstruktion verlorener Zyklen und zugleich vor der dadurch bedingten Infragestellung der erfolgreich angewandten Methode zu warnen.

Klaus Wessel

Dumbarton Oaks Papers No. 29. Washington D.C., 1975: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University. XIV + 358 S., 182 Abb., 4 Farbtaf., 18 Karten und Zeichnungen im Text.

Wie üblich, stammt auch in diesem Bande ein Teil der Beiträge von einem Symposium, das 1974 im Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies unter dem Generalthema: »The Decline of Byzantine Civilization in Asia Minor, Eleventh Fifteenth Century« abgehalten wurde Von den dort gehaltenen Vorträgen ist nur einer (M. Anastos, George Acropolites and the Intellectual Life of Nicaea) nicht in diesem Bande abgedruckt worden — leider gibt Sp. Vryonis Jr. in seinem Bericht über dieses Symposion nicht an, ob und wo dieser Beitrag im Druck erscheinen wird.

Von den fünf in z.T. wohl erweiterter und überarbeiteter Form in dem Band abgedruckten Symposion Beiträgen beschäftigen sich vier mit den historischen Aspekten des Generalthemas aus verschiedenen Blickrichtungen: P. Charanis »Cultural Diversity and the Breakdown of Byzantine Power in Asia Minor«, H. Ahrweiler, »L'expérience nicéenne«, Sp Vryonis Jr, »Nomadization and Islamization in Asia Minor«, A. Bryer, »Greeks and Turkmens. The Pontic Exception«. So weit ich es beurteilen kann, stellen diese vier Beitrage in dankenswerter und jeweils überzeugender Weise Überblicke über unser Wissen — meist von den Autoren selbst grundlegend erarbeitet oder erweitert — von den angesprochenen Problemkreisen dar. Am beeindruckendsten für den historisch Interessierten ist m E. der Beitrag von A Bryer, der die wenig bekannten Gründe für die Konstanz griechischer Siedlung und orthodoxen Christentums im Bereich des einstigen Kaiserreichs Trapezunt herausarbeitet und damit einen sehr beeindruckenden Gegensatz zu dem von Mme. Ahrweiler nachgezeichneten Gang der Entwicklung im Kaiserreich Nikaia vor Augen führt: In Trapezunt ein Herrschertum, das sehr früh alle Ambitionen auf die Kaiserstadt am Goldnen Horn abtun mußte, sich auf sein Territorium konsequent und geschickt konzentrierte und eine recht lange haltbare Form der Symbiose mit den Turkstämmen nomadischer Kultur fand, in Nikaia dagegen, wie Mme. Ahrweiler herausstellt, ein der Bevölkerung fremd bleibendes Kaisertum, das sein Territorium nur als Ausgangsbasis für die ständig angestrebte Wiedergewinnung Konstantinopels versteht und so keine echten Anstalten macht, die Abneigung der Provinz der alten und nun wieder erstrebten Zentrale gegenüber zu überwinden; die Großkomnenen in Trapezunt wurden zu eingewurzelten Landesherren, die Kaiser in Nikaia blieben fortstrebende Fremdherrscher. Gerade dieser Kontrast läßt das Verhängnisvolle an der Politik von Nikaia sehr deutlich werden und die Gründe für den raschen Verlust dieser Basis erkennen.

Aus den beiden anderen Beitragen ist viel Wichtiges und Belehrendes zu entnehmen. Für eine kritische Bewertung fehlt mir die Kompetenz. Der fünfte Beitrag aus der Symposion-Thematik stammt von Mme N. Thierry: »L'art monumental en Asie Mineure du XI^{e} au XIV^{e} siècle«. Er war wohl gedacht, den Historikern das monumentale Quellenmaterial anzubieten, das neben den schriftlichen Zeugnissen für die Thematik des Niederganges der byzantinischen Herrschaft in Kleinasien ausgewertet werden konnte, was Mme. Thierry in ihrem Beitrag nicht tut — und was von ihr im Rahmen eines solchen Vortrages auch kaum erwartet werden durfte. Aus der Sicht der Kunstgeschichte ist es schon ein großer und dankenswerter Fortschritt, daß sich mehr und mehr die Erkenntnis verbreitet, daß sie für die geschichtlichen Fragestellungen etwas beitragen kann. Mme. Thierry gibt also einen Überblick über das Erhaltene. Das ist sehr dankenswert. Freilich verwundern einige Lücken, auf die zurückzukommen sein wird. Mehr noch erstaunt in einem solchen Überblick für Nichtkunsthistoriker die ungemein scharfe, nicht selten persönlich werdende Polemik in mancher Anmerkung, vgl. z.B. S. 76, wo Mme. Thierry allgemein von »classifications hâtives des monuments« spricht, die sie auf »d'études incomplètes des monuments eux-mêmes« zurückführt, und dann

in Anm. 7 dazu Mme. J. Lafontaine-Dosogne und M. Restle als die mit diesem Vorwurf Gemeinten nennt (scharfe Angriffe auf diese beiden finden sich öfter). In der Einleitung zur eigenen Darstellung macht ein solches Urteil über Fachkollegen stutzig, nimmt es doch etwas als Tatsachenbehauptung vorweg, was sich eigentlich erst aus der Darstellung ergeben könnte, und legt dem Leser, der nicht vom Fach ist, quasi nahe, es lohne sich nicht, sich mit den Arbeiten der beiden Genannten zu befassen. Dazu fragt man sich dann: Woher weiß Mme. Thierry, daß die beiden von ihr so Abqualifizierten die Monumente unvollständig studiert haben? Hat sie deren Arbeit an den Objekten so genau verfolgt und deren Archive so eingehend studiert? Oder ist das nur eine prophylaktische Abwehr der möglicherweise auftretenden Fragen von Lesern, die die Meinungen der beiden anderen Forscher kennen, also eine Schutzbehauptung, die sich auf bloße Vermutung stützt? Einen Nachweis für diesen schweren Vorwurf hat sich Mme. Thierry erspart — das ist enttäuschend und weckt Mißtrauen. Ein weiterer Vorwurf in dem Zusammenhang ist, die beiden Autoren kämen zu ihren »classifications hâtives« aufgrund von »jugements établis exclusivement d'après le petit nombre des monuments dispersées d'ailleurs«. Warum wirft sie Kollegen vor, was sie selbst tut? Sie sagt zwar nicht expressis verbis, daß sie Kappadokien nicht für die Wiege der Kunst hält, als die man es nach G. de Jerphanions Entdeckung seiner Kunst angesehen hat, aber sie vergleicht unentwegt mit der »petit nombre de monumentes dispersés d'ailleurs«, um ihre Datierungen zu stützen, spricht von »courant artistique officiel« (S. 89), vermutet einen Stifter als Mitglied des höheren Konstantinopler Klerus (ebd.), kurz: Ihre gesamte Darstellung durchzieht als roter Faden das, was sie den von ihr Getadelten vorwirft, nämlich die beständige Bezugnahme auf die byzantinische Kunst in bedeutenderen Zentren. Das ist auch legitim, und anders geht es nicht. Warum dann der Vorwurf? Vielleicht, weil die beiden Forscher die Ergebnisse de Jerphanions nicht kritiklos übernahmen, die Frau Thierry mit Verve verteidigt? Immerhin sind, seit de Jerphanion seine Forschungen zu veröffentlichen begann, mehr als ein halbes Jahrhundert und, seit er sein Werk abschloß, mehr als 30 Jahre vergangen. Wir kennen weit mehr an byzantinischer Kunst, als er szt. kennen konnte. Ist es da nicht legitim, Aussagen de Jerphanions kritisch zu befragen und ggf. zu korrigieren? Dagegen sollte man nicht so schweres Geschütz auffahren wie: »leurs jugements sont donnés ex cathedra« und »une véritable cristallisation scholastique« (S. 87, Anm. 68). Es geht hier nicht um eine Verteidigung der beiden angegriffenen Forscher, sondern um die Art der Polemik, die den Gegner von vornherein diskreditieren will (Vorwurf der vorgefaßten Meinung und des leichtfertigen Urteilens), ihm die Kompetenz abspricht (Vorwurf der unvollkommenen Sachkenntnis) und ihn des unwissenschaftlichen Dogmatismus zeiht (Vorwurf der ex cathedra-Urteile und der Scholastik), ohne sich die Mühe zu machen, diese Vorwürfe irgendwie zu belegen. Wissenschaftliche Auseinandersetzung sollte in aller von der Sache gebotenen Schärfe geführt werden, aber ohne solche persönlichen Anwürfe und Verdächtigungen und vor allem ohne Verteufelung dessen, was man selber auch tut.

Es ist sehr schade, daß eine Gelehrte, die Kleinasien so gut kennt, die unsere Denkmälerkenntnis für diesen Raum so erweitert hat, bei ihren Lesern, die von der Sache etwas verstehen, ganz unnötig eine innere Reserve ihren Ausführungen gegenüber erzeugt, denn ihre Zusammenstellung ist gut und wichtig, so knapp sie auch in vieler Hinsicht ist. Wenn man einiges vermißt, so betrifft das die Beschränkung des georgischen Materiales auf Tao-Klardžet'i, da die hoch qualitätvolle Malerei z.B. in Svanet'i mindestens zum Vergleich sehr wichtig wäre, ebenso die großartige Malerei des 12. und frühen 13. Jh.s im großgeorgischen Reich, das ja weit nach Kleinasien hineingreift, und darüber hinaus das Beiseitelassen von Trapezunt. Beides wird nicht begründet.

Ohne die Darstellung von Mme. Thierry im einzelnen nachzuzeichnen, was sich aus Raumgründen verbietet, sei hier nur auf das eingegangen, was sie ausführlicher behandelte,

weil es ihr am Herzen zu liegen scheint. Es geht um die Datierung der Çarıklı kilise, der Elmalı kilise und der Karanlık kilise in Göreme (S. 87ff.), die Mme. Thierry, de Jerphanion folgend, um die Mitte des 11. Jh.s festlegen will. Sie bringt vorweg (S. 87, Anm. 68) als Argument das Fehlen des Encheirion bei den Bischofsbildern der beiden ersten und sein Vorhandensein bei denen der dritten Kirche; das entspreche dem, was wir über die Einführung dieses bischöflichen Insigne wissen (erstes Auftreten zu Beginn des 11. Jh.s, festgelegte Form um 1040 mit Hinweis auf die Sophienkirche in Kiev). Älteste Bildzeugnisse finden sich schon im späten 10. Jh. (Vat. gr. 1613, p. 54, 74, 188, 254 und 340), bezeugt ist es schon in der Historia ekklesiastike, an deren Abfassung wohl Germanos I. von Konstantinopel (715-730) beteiligt war; freilich trugen es auch die Diakone (T. Papas, Geschichte der Meßgewänder, München, 1965, S. 131ff.); wann es zum ausschließlichen und damit auch notwendigen Insigne der Bischöfe wurde, ist völlig unsicher (ebd.). In dem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß es noch im 15. Jh. Bischofsbilder ohne das Epigonation, die Weiterentwicklung des Encheirion, gibt, vgl. z.B. die Bilder des Jakobos und des Johannes Chrysostomos in der Jakobos-Kapelle des Sinai-Klosters und das Ikonenpaar des Jakobos (als erster Bischof von Jerusalem) und des Markos (als erster Bischof von Alexandria), sinaitische Arbeiten des späten 15. Jh.s, als das Epigonation längst fest eingeführtes bischöfliches Insigne war. Sein Fehlen bezw. das des Encheirion sagt also nichts darüber aus, ob ein solches Tuch zur liturgischen Gewandung der Entstehungszeit eines Bildzeugnisses gehörte oder nicht. Darauf kann man also keine Datierung stützen. Weiter verweist Mme. Thierry (S. 89) auf den Michael auf fol. 2v des Coisl. 79 und den Vat. gr. 1613 als Parallelen zu den Engelsdarstellungen in den drei Kirchen (ihre Abb. 17f. und 22-24). Mir scheint hier eine Verwechslung von Ikonographie und Stil vorzuliegen. Abgesehen davon, daß die von Mme. Thierry angeführten Nachwirkungen des »Manierismus« einiger Miniatoren des Vat. gr. 1613 auf die Stilentwicklung bis ins späte 12. Jh. nachweisbar sind, ist das die hier in Frage stehenden Engel Verbindende ihr ikonographischer Typus und nicht ihr Stil. Diesen Engelstypus finden wir z.B. in Georgien, um nur dies Land herauszugreifen, von Ateni (10. Jh.) über Gelati (1125-1130) bis Qinc'visi (1207), das m.E. eine gute stilistische Parallele zu den kappadokischen Engelsbildern abgäbe; er gibt also für eine nähere Datierung nichts her. Dann wird das Stifterbild der Karanlık kilise mit den Beamtendarstellungen auf fol. 2r des Coisl. 79 zusammengebracht (ihre Abb. 19f.): Weil Joannes Entalmatikos die gleiche Kopfbedeckung trägt wie jene Hofbeamten Nikephoros' III., soll er ihnen gleichzeitig sein. Da wir außer dieser Miniatur keine Bilder von Beamten gleichen Ranges aus mittelbyzantinischer Zeit kennen und nicht wissen, ab wann die so gestalteten Kopfbedeckungen zur Beamtentracht gehörten, kann man die Miniatur als Beweis nur heranziehen, wenn man behaupten will, diese Mützen seien nur zu Nikephoros' Zeiten (1078-1081) getragen worden. Der Vergleich der Mäntel dieser beiden Beamten schließlich mit dem des hl. Eustratios in der Elmalı kilise (ihre Abb. 21) ist unzutreffend: Sie haben beiderseits je ein großes Tablion unter der oberen Rundfibel, ihm fehlen die Tablia, dafür trägt er zwei dreiteilige Fibeln und hat Segmenta auf den Ärmeln, die jenen wieder fehlen. Ohne Rücksicht auf Dekor, Stoffmuster und Accessoires der Mäntel wird hier eine Grundform, die Jhh. hindurch nachweisbar ist (Mäntel dieses Schnittes kommen noch in der Chora-Kirche in Konstantinopel vor, vgl. z.B. Asa, Joram und die Könige von Osias bis zu Jechonias in der Nordkuppel des Esonarthex und die Propheten von Moses bis Hiob ebd. sowie zahlreiche Heiligenbilder im Exonarthex), zum Datierungsmerkmal gemacht. Mit den Ornamenten ist gar nichts anzufangen, so lange keine solide Forschungsarbeit auf diesem Feld vorliegt; soweit ich sehe, gibt es in den drei Kirchen in Göreme keine Ornamentform, die im 12. Jh. nicht nachweisbar wäre. Aber leider fragt Frau Thierry immer nur nach Parallelen aus der von ihr angenommenen Entstehungszeit der drei Kirchen, aber nicht danach, ob es solche auch in späterer Zeit gibt, die dann ihre Argumente der Beweiskraft

berauben könnten. Das gilt auch für das stilistisch zum Vergleich ungeeignete Evangeliar von Sebaste von 1066 (ihre Abb 25), wo die Frisur des Emanuel als Datierungsargument herangezogen wird, diese Frisur findet sich z B. noch beim Emanuel in Bijela (an der Boka Kotorska, um 1250/60) Nur anmerkungsweise (S 88, Anm 70) fuhrt Mme. Thierry als einziges stilistisches Argument gegen die Spätdatierung der drei Kirchen noch an, daß der in ihren Malereien sich manifestierende Manierismus »très moderé« sei im Vergleich zu Kurbinovo, H. Anargyres in Kastoria, Lagudera und H. Neophytos, Malereien des späten 12. Jh s. Das trifft nur z T. zu. Lagudera gehört mit einem bedeutenden Teil seiner Malereien zum sog. neoklassischen Stil und steht Kurbinovo sehr fern, ließe sich aber mit den Kirchen von Goreme sehr wohl vergleichen Außerdem gibt es ja aus dieser Epoche noch die Malereien der Demetriuskirche in Vladimir, die mit dem Manierismus von Kurbinovo absolut nichts gemein haben und auf die Stilstufe von Daphni zuruckgreifen. Und man sollte auch die Mariae Himmelfahrt Kirche von Vardzia, ausgemalt 1184 1186, nicht so ganz beiseite lassen; denn dort ließen sich recht gute Parallelen zu den drei Kirchen in Göreme finden, ubrigens auch zum Fehlen des Encheirion, das in Vardzia keiner der Kirchenväter trägt. Solange keine tragfahigeren Argumente angeboten werden, kann man die Ansichten von Mme. Lafontaine-Dosogne und M Restle nicht so von oben herab abtun, denn von Mme. Thierry's Argumenten hat keines Beweiskraft oder Anspruch auf Gultigkeit.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß die eigenwillige Art, ikonographische Motive als Datierungsmittel zu verwenden, auch sonst in Mme Thierrys Beitrag begegnet. So hält sie z B (S. 92) die verhullten Hände in der Apostelkommunion und den dadurch bedingten »bel effet de draperie« fur ein Charakteristikum des 11. Jh s und fuhrt dazu Beispiele aus dessen Mitte an. Dieser Gestus in der Apostelkommunion und der durch ihn bedingte Faltenzug sind vom Codex Rossanensis (6 Jh) bis zur Königskirche von Studenica (14. Jh.) und daruber hinaus unendlich oft zu belegen, ganz zu schweigen von seinem Vorkommen in anderen Szenen. Genau so einseitig ist es, wenn der Centurio im Kreuzigungsbild der Karabaş kilise mit dem aus der Nea Moni auf Chios (ihre Abb. 29f.) verglichen wird, denn im gleichen »costume, coiffure, équipement, type physique et, même, structure du visage« (S. 92) kommt er z.B. auch in der Nemanja-Kirche in Studenica (1209) vor. Mit ikonographischen Details kann man fur die Datierung nur dann u.U. etwas anfangen, wenn man sich nicht nur in einem kurzen Zeitraum, der einem genehm ist, umschaut, sondern zumindest versucht, das Material der voraufgehenden und der nachfolgenden Zeit durchzuprufen. Man setzt sich sonst allzu leicht dem Vorwurf entweder mangelnder ikonographischer Sachkenntnis oder unzureichender Nachforschung aus. Zu geringe Kenntnis der ikonographischen Möglichkeiten zeigt auch die Bemerkung (S. 106), das Bildprogramm der Kirche von Damsa (13 Jh) sei »très archaïsant«, weil dort die Himmelfahrt in der Kuppel dargestellt ist: Etwa um die gleiche Zeit finden wir sie an gleicher Stelle in Sv. Apostoli in Peć, deren Programm wohl niemand als archaisierend bezeichnen kann. Als Kuppelbild ist die Himmelfahrt immer wieder möglich und bezeugt, mit Archaismus hat das nichts zu tun Noch ein stilistischer Hinweis sei angeschlossen: Das stark abwertende Urteil uber die Malerei der Kirche der 40 Märtyrer von Suveş (1216/7; S 107) mußte wohl anders ausfallen (Ignorance du peintre, rudesse de son goût), wenn Mme. Thierry die Himmelfahrtskuppel und die der gleichen Stilrichtung zugehörenden Mosaiken von S Marco in Venedig einmal kurz verglichen hätte; dort hätte sie, allerdings in der Ausfuhrung besser, genau den gleichen, von ihr so hart verurteilten Gewandstil gefunden. Sie hätte dann auch gerade diese Malerei kaum als Beleg fur eine »civilisation autochtone« in Kappadokien gewählt. Die Perspektive, die sich durch das etwa gleichzeitige Auftreten dieses Stiles in Venedig und in Suveş auftut, ist ihr leider entgangen.

Wir können die Auseinandersetzung hier abbrechen. Der nutzliche Überblick, den Mme. Thierry geben wollte, verliert durch die hier angedeuteten Schwächen leider sehr an Über-

zeugungskraft und Wert Als ein Muster sachlicher Darstellung und fachlich fundierter Auseinandersetzung kann man ihn bedauerlicherweise nicht werten Ein solches aber wäre bei einem solchen Symposion wohl besser am Platze gewesen.

Im Weiteren legt St. Hill Aufnahmen der 1922 zerstorten Kirche von Tomarza vor, die aus dem Nachlass von Gertrude Bell stammen: »The Early Christian Church at Tomarza, Cappadocia. A Study Based on Photographs Taken in 1909 by Gertrude Bell«. Bislang auf drei nicht übermäßig aufschlußreiche Aufnahmen von Rott angewiesen, wird durch die Publikation dieser 28 Aufnahmen unsere Kenntnis dieses wichtigen Bauwerkes auf eine neue und sehr solide Basis gestellt. In vorbildlich zurückhaltender Weise beschreibt Hill die Photos und deutet die verbleibenden offenen Fragen an, ohne einer künftigen baugeschichtlichen Auswertung vorzugreifen, eine höchsten Dankes werte Vorlage! Nehmen wir gleich hinzu, daß derselbe Autor im Teil »Notes« dieses Bandes auch zwei Aufnahmen des ebenfalls verschwundenen, viel diskutierten »Praetoriums« von Musmiye vorlegt, das uns bislang nur aus Stichen bekannt war, so kann man diese seine beiden Beiträge wohl als den für die Kunstgeschichte wertvollsten Beitrag des Bandes ansprechen

Es folgt der Beitrag »The Headpiece Miniatures and Genealogy Miniatures in Paris Gr. 74« von Sh. Tsuji, der die Miniaturen auf foll. 1r, 64r, 104r und 167r (Kopfbilder am Beginn eines jeden der vier Evangelien) sowie 1v-2v und 112v (genealogische Bilder) auf ihre Bedeutung und ihre ikonographische Ableitung und Beziehungen zur Liturgie untersucht. Als hervorragender Schuler von K. Weitzmann eifert er seinem Meister erfolgreich nach und kann mit der von ihm gelernten akribischen Methode zu recht überzeugenden Ergebnissen gelangen So trägt er wesentliche Erkenntnisse bei für die Entstehung von Kopfbildern mit eingeschriebenen Medaillons und gibt einleuchtende Deutungen für die einzigartige Ikonographie der Kopfbilder als auch für die genealogischen Bilder zum Mt des Par. gr. 74 Neues Licht fällt dabei auf die Beziehungen zwischen Monumental- und Buchmalerei sowie auf die liturgischen Quellen der behandelten Miniaturen Nicht weniger überzeugend ist die Ablehnung der Deutung von fol 112v als genealogisches Bild und die Beziehung zur Parousie-Darstellung. So erfreulich der Artikel auch ist, an einigen Stellen sind Bedenken anzumelden So ist es allzu gewagt, mit den Worten »This second composition of the Mission apparently influenced the scene of Christ Teaching in the Synagogue in the Vatican Menologion of Basil II« (S. 189); zumindest ist es ungeschickt ausgedruckt, denn das Menologion entstand im ausgehenden 10., das Lektionar Dionysiou 587, das hier angesprochen ist, fruhestens um die Mitte des 11. Jh s. Es wäre besser gewesen, sich hierzu auf das bekannte Elfenbeinrelief im Louvre zu berufen. Mag das unscharf formuliert sein, so ist die Berufung auf O. Cullmann für das Protevangelium Jacobi minoris (S. 197) unzulässig, weil sinnentstellend; Cullmann schreibt: »In der Ostkirche ist das Buch von Anfang an beliebt gewesen: zunächst vor allem bei den Ebioniten, aber auch bei den griechischen Kirchenvatern, in der syrischen, koptischen und armenischen Kirche ist es wegen des Lobpreises auf das Ideal der Jungfräulichkeit hoch geschätzt gewesen«; bei Tsuji wird daraus: »First, the Protevangelium Jacobi was especially favored by the ascetic Judeo-Christian communities of the Ebionites« (S. 196f.), von den Griechen, Syrern, Kopten und Armeniern sagt er nichts. So geht das nicht! Aus der Aussage eines Forschers nur das zu zitieren, was in den eigenen Kram paßt, und das andere schlicht unter den Tisch fallen zu lassen, ist absolut unkorrekt. Außerdem hat Tsuji offenbar übersehen, daß Cullmann eine Seite vorher eine judenchristliche Verfasserschaft für das Protevangelium ausschließt wegen der Unkenntnis der Geographie Palästinas und judischer Verhaltnisse, die Ps.-Jacobus offenbar nur vom Hörensagen kannte. Wenn es dann weiter heißt: »Second, Romanos the Melodist is believed to have been a Syrian-born Judeo Christ« (S. 197), so erstaunt zunächst, warum der sehr zitierfreudige Autor ausgerechnet dazu keinen Beleg gibt, den Leser also im Unklaren läßt, wer das glaubt, dann aber, daß Tsuji das selbst offenbar gerne annimmt.

Was wir von Romanos wissen, ist, daß er Diakon in Berytos war, ehe er nach Konstantinopel kam — in seinem Œuvre steckt zweifellos vieles an mariologischen Aussagen, was er aus der syrischen Hymnendichtung, vor allem aus Ephrem, übernahm, etwas spezifisch Judenchristliches habe ich darin nicht gefunden. S. 198 taucht dann die »traditional Byzantine political idea of the dyarchie« auf, eine Übernahme von A. Grabar. Diese »Idee der Dyarchie« hat es in Byzanz nur bei Photios nachweislich gegeben, der sie in die Epanagoge hineingebracht hatte, die nie promulgiert worden ist, also nie gültig wurde. Von »traditional« wird man da kaum sprechen dürfen. Schließlich sei moniert, daß er S. 203 schreibt: »These liturgical elements clearly reflect a tradition which must have originated in the Syro-Palestinian region«. Warum muß sie das? Den Beweis bleibt er schuldig. Und im Folgenden setzt er Antiochia so selbstverständlich neben das Sabas-Kloster bei Jerusalem, als habe es nie Unterschiede zwischen den beiden Patriarchaten gegeben, als sei in kirchengeschichtlicher, dogmengeschichtlicher und liturgiegeschichtlicher Hinsicht der Begriff »syro-palästinensisch« so ohne weiteres anzuwenden. Hier ist größere Vorsicht geboten, denn hier zeigt sich die Schwäche dieser in vieler Hinsicht so guten Arbeit. Der Verf. sollte den Eindruck vermeiden, als wolle er mit Gewalt etwas beweisen, was so nicht zu beweisen ist. Er sollte sich auch fragen, ob bei allen nachweisbaren Beziehungen des Studios- zum Sabas-Kloster eine so starke Beeinflussung durch die Liturgie des Jerusalemer Bereiches gefolgert werden darf: Wer hätte in Konstantinopel liturgische Vorstellungen und Anspielungen in Bildern verstehen sollen, die der eigenen liturgischen Praxis nicht entsprachen? Wäre die Aussage solcher Bilder nicht wegen des mangelnden Verständnisses der Betrachter ins Leere gegangen? Dazu ist auf die an sich so überzeugende Deutung der Miniatur auf fol. 2v auf den Herrenbruder Jakobus als Lehrer zurückzukommen, die Tsuji (S. 195f.) auf genaue Kenntnis der Jerusalemer Tradition zurückführt. Die steht sicher als Urquell im Hintergrund, aber die Kenntnis von der Bischofswürde des Jakobos war doch auch in Byzanz längst Allgemeingut; in H. Lukas ist der *ΑΔΕΛΦΟΘΕΟC* in der Wölbung des südlichen Querarmes als Bischof dem Bilde Christi als Pendant gegenüber gestellt, also ca. ein halbes Jh. vor der von Tsuji angenommenen Entstehungszeit des Par. gr. 74 (S. 169f., die späte Datierung bedürfte einer besseren Absicherung). Das gelegentlich etwas gewaltsame Zurechtbiegen von Argumenten und das Außerachtlassen von Beweisen dafür, daß ein Bezug auf die Verbindungen zum Sabas-Kloster gar nicht nötig waren, weil das angeblich durch sie Vermittelte längst in der Orthodoxie allgemein anerkannt war, läßt der These Tsujis von der Bedeutung der Verbindung zwischen dem Konstantinopler und dem Jerusalemer Kloster, so vorsichtig sie auch ausgesprochen ist, skeptisch gegenübertreten.

Zwei weitere Aufsätze legen sehr überzeugend neues bezw. wenig beachtetes Material vor: L. Nees behandelt sehr sachlich und exakt »An Illuminated Byzantine Psalter at Harvard University«, eine wegen ihrer Stellung in der Geschichte der Psalterillustration wichtige Handschrift; I. Kalavrezou-Maxeiner gewinnt aus einer Untersuchung von Aquarellen J. G. Wilkinsons eine ausgezeichnete Würdigung und Deutung eines verlorenen tetrarchischen Freskenzyklus in »The Imperial Chamber at Luxor«, ein sehr wesentlicher Beitrag zu unserer Kenntnis tetrarchischer Staatsdenkmäler.

J. Herrin zeigt »Realities of Byzantine Provincial Government: Hellas and Piloponessos, 1180-1205« auf, vornehmlich anhand der Äußerungen des Michael Choniates. Der Vorzug ist die klare und sehr systematische Gliederung, die die Zeugnisse für die kirchliche (die einzige konstant funktionierende), die zivile und die militärische Verwaltung getrennt und innerhalb der Gruppen nach den einzelnen bezeugten Funktionären geordnet vorführt.

Den Schluß des Aufsatzteiles bildet eine Untersuchung von J. Ryckmans über »The Pre-Islamic South Arabian Bronze Horse in the Dumbarton Oaks Collection; with technical remarks by I. Vandevivere«. Erstmals wird klar gezeigt, was auf die Restaurierung des Stückes

zurückzuführen ist. Als Datierung zieht der Verf. das 2. Jh. n. Chr. den bisherigen sehr weit auseinandergehenden Vorschlägen vor.

In den »Field Reports« berichten C. L. Striker und Y. D. Kunab über »Work at Kalenderhane Camii in Istanbul: Fifth Preliminary Report (1970-74)« und R. P. Harper über »Exacavations at Dibsi Faraj, Northern Syria, 1972-74: A Preliminary Note on the Site and its Monuments; with an Appendix by T. J. Wilkinson« — Dibsi Faraj ist das frühbyzantinische Neokaisareia, das vom Stausee des Euphratdammes überflutet werden wird. Aus den bisherigen Funden seien zwei Pfeilerbasiliken und interessante Fußbodenmosaiken erwähnt.

Im abschließenden Teil »Notes« handelt zunächst J. W. Nesbitt über »The Office of the Oikistikos: Five Seals in the Dumbarton Oaks Collection«; anhand der Siegel gibt N. eine knappe Übersicht über die Entwicklung dieses bislang wenig beachteten Amtes. St. H. Wander bringt in der kurzen Abhandlung »The Cyprus Plates and the Chronicle of Fredegar« auf dem Wege über das Echo des Sasanidensieges des Herakleios im Frankenreich die kyprischen Davids-Teller in einen einleuchtenden Zusammenhang mit diesem Triumph. Auf die bereits genannte Vorlage von zwei Photographien des »Prätoriums« von Musmiye durch St. Hill folgt dann der Bericht von Sp. Vryonis Jr. über das Symposion, dem die ersten fünf Beiträge entstammen.

Klaus Wessel

Edith Neubauer, Altgeorgische Baukunst. Felsenstädte, Kirchen, Höhlenklöster, Wien und München, 1976. Verlag Anton Schroll & Co. 246 S., 5 Farbabb., 91 Schwarz-weiß-Abb., 48 Zeichnungen im Text.

Ein von der deutschen kunstgeschichtlichen Forschung ohne Zweifel viel zu sehr vernachlässigtes Gebiet ist die sehr bedeutende Architektur Georgiens. So ist es wärmstens zu begrüßen, daß die Verlage Koehler & Amelang (VOB) in Leipzig und Anton Schroll & Co in Wien und München den Überblick über den Weg der georgischen Baukunst bis ins 18. Jh. in guter Ausstattung und reicher Bebilderung (leider für die letzte Phase weniger reich) herausgebracht haben. Das Buch ist nicht nur für Architekturhistoriker bestimmt, sondern in erster Linie für ein breiteres Publikum, dem die Schönheit und das Wesen georgischer Bauten — in erster Linie handelt es sich um Kirchen und Klöster — nahegebracht werden sollen. Es sei vorweggenommen, daß das der Verf. in großem Maße gelingt.

Sie führt den Leser, ausgehend von einem Überblick über »Die georgische Kultur in der vorfeudalen Periode«, durch folgende Geschichtsabschnitte: »Die Entfaltung frühfeudalistischer Verhältnisse und die Herausbildung einer christlichen Kultur seit dem 4. Jh. bis zur Mitte des 7. Jh.s«, »Die Kultur in der Zeit feudaler Zersplitterung Georgiens seit der 2. Hälfte des 7. Jh.s bis zur Mitte des 10. Jh.s«, »Die Kultur in der Zeit des voll entfalteten Feudalismus seit der 2. Hälfte des 10. Jh.s bis zur Mitte des 13. Jh.s«, »Die Kultur Georgiens während der Herrschaft der mongolischen Großchane und der osmanischen Türken von der 2. Hälfte des 13. Jh.s bis zum Ende des 15. Jh.s« und »Georgien in der Zeit des Spätfeudalismus vom 16. bis 18. Jh.«. Eine »Schlußbetrachtung« nimmt kurz zur Bedeutung der georgischen Architektur Stellung. Die Verf. bemüht sich, ihren Lesern die geschichtlichen Hintergründe der Bautätigkeit kurz zu verdeutlichen, gibt knappe Hinweise auf Bildung und Literatur, streift gelegentlich die Malerei, konzentriert sich aber in den einzelnen Kapiteln ganz überwiegend auf die Bauten. Insofern könnte das stete Auftreten des Wortes »Kultur« in den Kapiteltiteln falsche Erwartungen hervorrufen. Die Terminologie mag manchem Leser fremd sein; sie entstammt zwar dem Vokabular des historischen Materialismus, aber auch der enragierteste Gegner dieser

Geschichtstheorie wird, wenn er sich mit Georgiens Geschichte vertraut macht, die Richtigkeit der Epochenbezeichnungen kaum bestreiten können. Was man freilich vermißt, ist eine konsequente gesellschaftsgeschichtliche Auswertung der Einzelbauten und eine gesellschaftsbezogenere Einordnung als durch bloße Nennung von Rang und Namen der Stifter. Man erwartet das eigentlich und setzte sich gerne einmal mit einer konsequenten Anwendung des historischen Materialismus in der Kunstgeschichte auseinander, aber diese Erwartung wird hier wie meist enttäuscht. Entschädigt wird man in reichem Maße durch die Fülle des gebotenen Materials, die guten, nicht im Fachjargon gegebenen Interpretationen, die vielen Grundrisse, die ausgezeichneten Abb. und die instruktiven Rekonstruktions- und Übersichtszeichnungen. Die Verf. stützt sich, nicht ohne Kritik, auf die sowjetischen Forschungen und vermittelt ein bei aller gebotenen Kürze gutes und umfassendes Bild, das eine große, bedeutende und schöne Architektur in den einzelnen Phasen ihres Werdens, Blühens und — etwas dünner — Vergehens eindringlich vor Augen führt. Zwei Zeittafeln (1. Geschichte, 2. Kunst und Literatur), von denen man sich die zweite übersichtlicher und inhaltsreicher wünschte (die Malerei z.B. erscheint seit dem 14. Jh. überhaupt nicht mehr!), eine vortreffliche »Sacherklärung«, ein reiches Literaturverzeichnis, Abb.-Verzeichnisse und ein ausführliches Register ergänzen den Text bestens.

Das Buch schließt eine Lücke, es hat aber selbst auch einige Schwächen. Am enttäuschendsten sind die gelegentlichen Abstecher in die vergleichende Architekturgeschichte. Die Verf., selbst eine gute Kennerin der armenischen Architektur, erwähnt nur S. 221 kurz die These von J. Strzygowski, die apodiktisch die Abhängigkeit der georgischen von der armenischen Architektur verkündete. Daß sie falsch ist, wissen wir durch die Arbeiten von G. Čubinašvili, Š. Amiranašvili u.a.m. Aber die Verf. hätte gut daran getan, das gegenseitige Verhältnis wenigstens anzudeuten. Es war doch kein getrenntes Nebeneinander, sondern m.E. ein wechselseitiges Geben und Nehmen. Die Ähnlichkeiten sind unleugbar groß, dynastische Beziehungen waren nicht selten, zeitweilig beherrschte Georgien fast ganz Armenien. Frau N. kündigt S. 211 eine kritische Stellungnahme an, beschränkt sich dann aber darauf, Strzygowskis These für falsch zu erklären, um dann mit Recht die Vernachlässigung der georgischen Architektur in der deutschen Forschung zu beklagen. Das ist zu wenig, von ihr hätten wir mehr erwarten dürfen. Wenn sie sonst auf Fragen des »Einflusses« oder ähnliche Probleme der komparativen Architekturforschung kommt, ist es meist nicht weniger enttäuschend. Dafür ein paar Beispiele: S. 29f. vermutet sie kaukasische Einflüsse in der Wölbung abendländischer Basiliken seit dem 11. Jh. und nennt als Analogien u.a. Zwillings- und Drillingsfenster und Hufeisenbögen; aber Biphoren und Triphoren gab es schon in frühbyzantinischer Zeit im Adriaraum (z.B. in Grado), Hufeisenbögen von Mesopotamien bis ins westgotische Spanien, gewölbte Basiliken spätestens seit dem 9. Jh. in Kleinasien, das dürften die Anregungsquellen für die mittelalterliche Architektur gewesen sein, nicht Kaukasien, zu dem kaum Verbindungen bestanden; für die Portalarchitektur Byzanz als Vermittlungsstelle anzusehen, ist unvorstellbar angesichts des Wesens seiner Architektur; S. 39 wird die Uspenije-Kirche des Kiever Höhlenklosters einer »stärker national russischen, raumvereinheitlichenden Richtung« als Ausgangspunkt zugeschrieben, sie steht aber eindeutig in einer byzantinischen Tradition; S. 40 heißt es dann: »Auch in der mittelalterlichen Baukunst Mittel- und Westeuropas werden einige im kaukasischen Bereich geschaffene Baustrukturen wie vor allem die Portalarchitektur und die skulpierten Tympana aufgegriffen und weiterentwickelt. Die frühchristliche Architektur Georgiens und Armeniens ist enger mit der europäischen Romanik verknüpft als die byzantinische Baukunst«; diese Aussage wird S. 71 sehr viel vorsichtiger abgeschwächt (»liegt es nahe, die Genesis des in der europäischen Romanik zu besonderer Blüte gelangten skulpierten Tympanons im kaukasischen Bereich zu suchen«), und S. 179 sind dann diese Einflüsse »kaum unmittelbar und mangels Zwischen-

glieder schwer faßbar«, was dann noch so ausgesponnen wird, daß man schließlich nicht mehr klar sieht, ob der Verf. nun eigentlich die vorgeblichen Beziehungen oder die Unterschiede wichtig sind; in dem Zusammenhang wirkt es fast grotesk, wenn als ein Argument für die Beziehungen inhaltliche Ähnlichkeiten, die höchst vage mit »religiöse christliche Vorstellungen« und »Verherrlichung Christi« umrissen werden, dienen sollen — was anderes hätte wohl die kirchliche Kunst zum Inhalt haben sollen? S. 223 schließlich, im letzten Textabschnitt, sind die vermuteten Einflüsse durch die Frage, ob man Parallellösungen statt ihrer annehmen könne, endgültig ins Ungewisse verwiesen. Da gehören sie wohl auch so lange hin, bis es gelingen sollte, die Wege aufzuzeigen, auf denen z.B. Einflüsse aus Kaukasien nach Deutschland gekommen sein sollten. Man darf wohl zweifeln, ob das gelingen wird.

Man kann auch nicht die Kirche von Zromi als selbständige Leistung der georgischen Baukunst hinstellen (S. 63), wenn fast gleichzeitig in Vagharšapat in der Gajane Kirche der gleiche Bautyp verwendet wird (Frau N kennt diesen Bau gut, vgl. ihr Buchlein »Armenische Baukunst«, Leipzig, 1970, S. 17f und Abb. 7) und beides auf einem älteren Bautyp fußt, wie er in Rusafa erhalten ist. Fraglich ist auch die Behauptung (S. 187), daß in Byzanz in einer Kirche stets nur entweder Mosaik oder Fresken angebracht wurden, in Gelati also etwas Eigenes vorliege; die Pseudomosaiken in Verbindung mit Fresken, die wir aus Serbien kennen (z.B. Nemanja-Kirche in Studenica, Mileševo) lassen vermuten, daß die, auch in Kiev von byzantinischen Künstlern erstellte, Verbindung von Mosaik und Fresco doch auf Byzanz zurückgeht. Bedauerlich ist auch, daß die Verf. nicht fragt, woher plötzlich der Ziegelbau in Timotes-Ubani (13. Jh.) und anderenorts kommt (S 193; dort auch die höchst unbefriedigende Formulierung »ganz neue Schmuckelemente«, die den Leser im Unklaren läßt, was damit gemeint ist). Über solche Mängel in der komparativen Architekturforschung vermag kaum hinwegzutrösten, daß die Baudekoration in Vladimir-Susdal gut und richtig abgeleitet wird (S. 180), umso weniger, als die Verf. kein Wort auf die Beziehungen zur armenischen Bauplastik verschwendet.

Einige Irrtümer sind noch zu korrigieren. S. 13 sind Rosetten und Kassetten verwechselt; die einen Kranz tragenden Engel sind kein Bild der Himmelfahrt (S. 37), sondern ein von Byzanz übernommenes Triumphalmotiv; byzantinische Apsisdarstellungen mit herrscherlichen Stifterbildern gibt es nicht (S 36); auf den georgischen Chorschranken steht keine Arkatur, sondern wie beim byzantinischen Templon eine Pergola (S. 105); die Kirche von Bačkovo hat zwar einen Georgier zum Stifter, zeigt aber keinerlei Verwandtschaft mit georgischer Architektur, sondern rein byzantinische Bautechnik, und das Katholikon des Athos-Klosters Iviron folgt der Megiste Lavra, ist also auch nicht georgisch, sondern byzantinisch (S. 110). Schließlich stört der stete maskuline Gebrauch von Portikus, das Wort ist ein Femininum, was freilich wenige Architekturhistoriker beachten.

Man kann sich also des Buches nicht uneingeschränkt erfreuen, aber das Positive überwiegt doch bei weitem, und so ist es eine dankeswerte Gabe und zur kritischen Benutzung durchaus zu empfehlen, keineswegs nur faute de mieux, denn es bietet reiche und größtenteils gute Orientierung.

Klaus Wessel